

Il campo
religioso.
Con due
esercizi

Pierre
Bourdieu

a cura di
Roberto Alciati
e
Emiliano R. Urciuoli

aAccademia
university
press



**Collana di studi del
Centro interdipartimentale di scienze religiose Università di
Torino**

collana diretta da
Claudio Gianotto

comitato scientifico

**Luigi Berzano, Enrico Comba, Giovanni Filoramo, Laura
Gaffuri,**

**Bartolo Gariglio, Clara Leri, Corrado Martone, Clementina
Mazzucco,**

**Adele Monaci, Alberto Pelissero, Marco Ravera, Stefano
Sicardi,**

Natale Spineto



Biblioteca Erik Peterson

Pierre Bourdieu

Il campo religioso. Con due esercizi

a cura di Roberto Alciati

e

Emiliano R. Urciuoli

Volume realizzato con il contributo
del Dipartimento di Studi Storici
dell'Università degli Studi di Torino

© 2012
aAccademia University Press
via Carlo Alberto 55
I-10123 Torino

Pubblicazione resa disponibile
nei termini della licenza Creative Commons
Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Possono applicarsi condizioni ulteriori contattando
info@aAccademia.it

prima edizione ottobre 2012
isbn 978-88-97523-17-8
ebook www.aAccademia.it/bourdieu

book design boffetta.com
stampa Digital Print Service, Segrate (MI)

Nota dei traduttori

I due saggi di Pierre Bourdieu presentati di seguito vengono per la prima volta tradotti in italiano. Il primo (*Une interpretation de la théorie de la religion selon Max Weber*, in «Archives européennes de sociologie», 12 [1971], n. 1, pp. 3-21) è stato tradotto da Roberto Alciati, il secondo (*Genèse et structure du champ religieux*, in «Revue française de sociologie», 12 [1971], n. 3, pp. 295-334) da Emiliano Rubens Urciuoli. Gli interventi dei traduttori sono inseriti fra parentesi quadre [...]. Entrambe le traduzioni sono state lette e corrette da Anna Boschetti, alla quale va un sentito ringraziamento.

R.A. ed E.R.U.

Un'interpretazione della teoria della religione secondo Max Weber*

Pierre Bourdieu

Per un paradosso del tutto conforme alla teoria weberiana della relazione fra le intenzioni degli agenti e il senso storico delle loro azioni, il contributo più importante apportato da Max Weber alla sociologia della religione si colloca forse su tutt'altro piano rispetto a quello scelto per lo scontro di tutta una vita con Marx. Se, nel suo sforzo ostinato per definire l'efficacia storica delle credenze religiose contro le espressioni più riduttive della teoria marxista, Max Weber è talvolta portato a una esaltazione del carisma che, come è stato osservato, può evocare una filosofia «eroica» della storia à la Carlyle - per esempio quando indica il capo carismatico come «la forza rivoluzionaria specificamente “creatrice” della storia»¹ - tuttavia resta il fatto che è egli stesso a fornire il modo per sottrarsi all'alternativa semplicistica di cui le sue analisi più incerte sono il prodotto, vale a dire all'opposizione fra l'illusione dell'autonomia assoluta che porta a concepire il messaggio religioso come apparizione ispirata e la teoria riduttiva che ne fa il riflesso diretto delle condizioni economiche e sociali. Egli mostra ciò che entrambe le posizioni, opposte e complementari, trascurano, e cioè il *lavoro religioso* che realizzano gli agenti e i portavoce specializzati, investiti del potere, istituzionale o no, di rispondere, per mezzo di un tipo determinato di pratiche o di discorsi, a una categoria particolare di bisogni propri di gruppi sociali determinati.

Ma per seguire sino in fondo la strada indicata da Max Weber (pur restando deliberatamente nei limiti di una *interpretazione*, per quanto libera essa sia) si devono prima rimuovere le difficoltà che egli incontra nel suo tentativo di definire i «protagonisti» dell'azione religiosa (profeta, stregone, prete). Queste difficoltà, attestata dalle lunghe liste di eccezioni, traggono tutte origine dal suo concetto di «idealtipo», che lo costringe ora ad accontentarsi di definizioni universali, ma estremamente povere (per esempio, «l'esercizio regolare del culto» come segno distintivo del clero), ora ad

accumulare le caratteristiche discriminanti riconoscendo che «esse non sono chiaramente definibili» e che non si incontrano mai universalmente (neppure separatamente) e ora ancora ad ammettere tutte le transizioni reali fra tipi concettuali ridotti a semplici somme di tratti distintivi². Tuttavia, per afferrare l'intenzione profonda della ricerca weberiana, è sufficiente che nelle ultime righe di ciascuno dei paragrafi in cui si divide il capitolo «Tipi di comunità religiosa» di *Wirtschaft und Gesellschaft* si scorga altro rispetto a semplici passaggi retorici³.

Si veda, ad esempio, la chiusa del secondo paragrafo dedicato allo stregone e al profeta⁴:

Questo sviluppo presuppone piuttosto, di regola (ma non senza eccezioni), che intervengano forze extra-sacerdotali: da un lato il portatore di «rivelazioni» metafisiche o etico-religiose, cioè il *profeta*, e dall'altro la cooperazione di quanti partecipano al culto senza essere sacerdoti, cioè dei *laici*. Prima di esaminare il modo in cui, per l'intervento di questi fattori extrasacerdotali, le religioni si sono sviluppate superando i vari gradi di magia ovunque simili, dobbiamo considerare alcune tipiche tendenze evolutive poste in movimento dalla presenza di sacerdoti interessati ad un culto (pp. 336-337) [trad. it., vol. I, p. 434].⁵

E la fine del terzo paragrafo:

Profeti e preti sono i due protagonisti⁶ della sistemazione e della razionalizzazione dell'etica religiosa. Accanto ad essi ha molta importanza anche un terzo fattore, e cioè l'influenza di coloro su cui i profeti ed il clero cercano di agire eticamente, cioè i laici. Dobbiamo esaminare, in linea generale, le azioni parallele e contrapposte di questi tre fattori (p. 346) [trad. it., vol. I, p. 445].

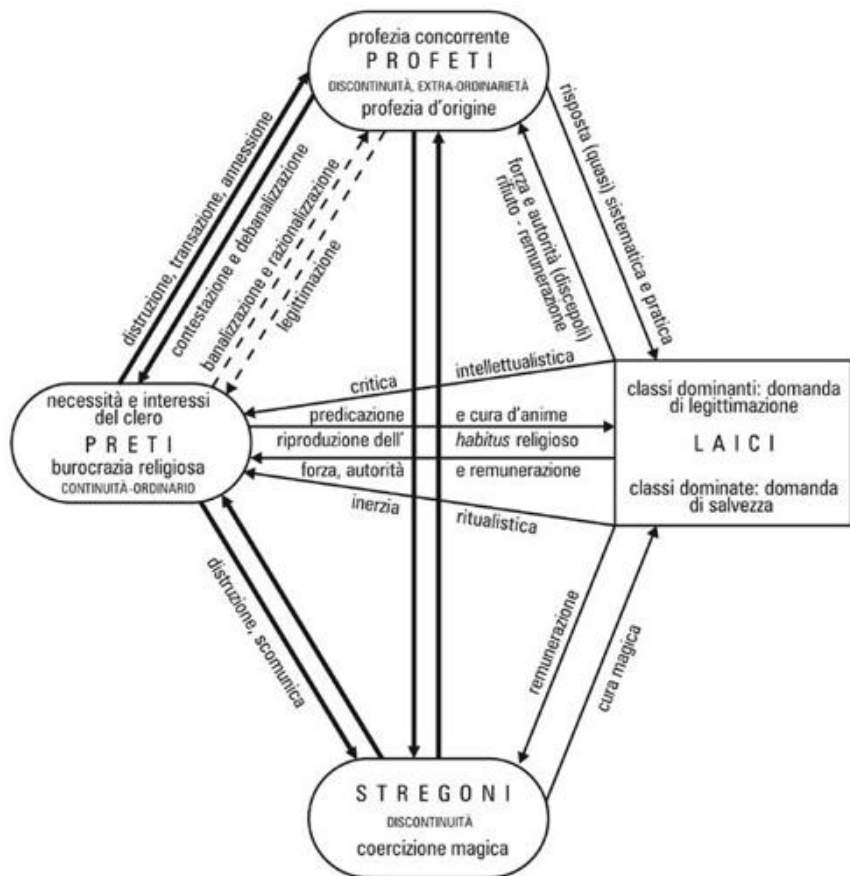
Alla fine del quarto paragrafo, dedicato al profeta, Max Weber insiste ancora sulla necessità di cogliere le differenti istanze nella loro interazione: «questa è la ragione per cui dobbiamo prendere in esame i rapporti reciproci fra i sacerdoti, i profeti e i non sacerdoti» (p. 355) [trad. it., vol. I, p. 456]. Infine, nel quinto paragrafo, dedicato alla comunità (*Gemeinde*), si legge:

Le tre forze che operano nella cerchia dei laici e con le quali il clero deve fare i conti sono la profezia, il tradizionalismo laico e l'intellettualismo laico. In direzione opposta a queste forze operano la necessità e le tendenze dell'esercizio sacerdotale in quanto tale, comunque come una forza condeterminante essenziale (p. 359) [trad. it., vol. I, p. 461].

È sufficiente confrontare questi passaggi e intenderli secondo il loro significato più proprio per far emergere, attraverso una prima

rottura con la metodologia esplicita di Max Weber, una rappresentazione che possiamo chiamare *interazionista* (nel senso che diamo oggi al *symbolic interactionism*) delle relazioni fra gli agenti religiosi. Se questa rappresentazione deve essere trovata fra le righe, con una lettura tendente a modificare il peso relativo che lo stesso autore conferisce ai diversi aspetti della sua analisi, è perché, come tutto sembra mostrare, gli strumenti di pensiero di cui disponeva Max Weber ostacolano la presa di coscienza completa e sistematica dei principi che lui stesso impiegava (almeno in maniera intermittente) nella ricerca; pertanto, questi non potevano essere applicati in maniera metodica e sistematica. La riformulazione delle analisi weberiane nel linguaggio dell'interazionismo simbolico è tanto più facile e - a quel che sembra - legittima in quanto non sarebbe difficile desumere dagli scritti teorici di Max Weber i principi, espressi esplicitamente, di una teoria dell'interazione simbolica.

Ma, per vedere scomparire completamente le difficoltà che Max Weber ha incontrato, è necessario effettuare una seconda rottura e *subordinare* l'analisi della *logica delle interazioni* che si possono stabilire direttamente fra gli agenti presenti e, in particolare, le strategie che gli uni oppongono agli altri, alla costruzione della struttura delle relazioni oggettive tra le posizioni che essi occupano nel *campo religioso*, struttura determinante la forma che possono prendere le loro interazioni e la rappresentazione che essi possono farsene. Nella misura in cui tende a cogliere *d'embrée*, nelle pratiche e nelle rappresentazioni stesse, tutto ciò che queste pratiche e queste rappresentazioni devono alla logica delle interazioni simboliche e, in modo particolare, alla rappresentazione che gli agenti possono farsi, prevedendola o per esperienza, dell'azione degli altri agenti coi quali si confrontano direttamente, la visione strettamente interazionista delle relazioni sociali costituisce senza alcun dubbio il più temibile degli ostacoli epistemologici che interdicano l'accesso alla costruzione delle relazioni oggettive, nella misura in cui essa riduce le relazioni fra le posizioni al livello delle relazioni «intersoggettive» o «interpersonali» fra gli agenti che occupano tali posizioni⁷. Al contrario, la costruzione del sistema completo di relazioni oggettive fra le posizioni (cfr. lo schema) porta al principio delle relazioni dirette fra gli agenti, senza per questo dispensare dal sottomettere la forma che queste relazioni assumono e le strategie nelle quali esse si realizzano a un'analisi che ormai non è più minacciata dall'astrazione psicologica.



-
- > Relazione oggettiva di transazione: servizio religioso contro potere
 —————> Relazione oggettiva di concorrenza
-

1. Le interazioni simboliche che si stabiliscono all'interno del campo religioso devono le loro forme specifiche alla natura particolare degli *interessi* che sono in gioco o, se si preferisce, alla specificità delle *funzioni* che l'azione religiosa svolge, da una parte per i laici (e, più precisamente, per le diverse categorie di laici) e dall'altra per i diversi agenti religiosi.

2. Il campo religioso ha per funzione specifica quella di soddisfare un tipo particolare di interesse, ossia l'*interesse religioso*, che porta i laici ad aspettarsi da certe categorie di agenti, che compiano «azioni magiche o religiose», azioni fondamentalmente «mondane» e pratiche, messe in atto «affinché tutto ti vada bene e tu viva a lungo sulla Terra», come dice Weber⁸.

Di bisogno religioso non si può che dare una definizione molto povera e molto vaga, fino a quando non si specifichi tale bisogno (e la funzione corrispondente del campo religioso) in funzione di diversi gruppi o classi e dei loro interessi religiosi. Max Weber non ha elaborato una tale teoria delle «costellazioni di interessi» specifici in materia di religione, anche se, nell'analisi dei casi particolari, non può accontentarsi di una definizione così succinta della funzione dell'attività religiosa ed è obbligato a precisarla tenendo conto degli interessi propri a ciascun gruppo professionale o a ciascuna classe⁹.

2.1. Gli *interessi magici* si distinguono dagli interessi propriamente religiosi per il loro carattere *parziale* e *immediato* e, in misura sempre più frequente man mano che si scende nella gerarchia sociale, si riscontrano soprattutto nelle classi popolari e, in modo particolare, fra i contadini («il cui destino è strettamente legato alla natura, fortemente dipendente dai processi organici e dagli avvenimenti naturali e poco incline, da un punto di vista economico, a una sistematizzazione razionale»)¹⁰.

Maggiore in una civiltà è il peso della tradizione contadina, più la religiosità popolare si orienta verso la magia: il mondo contadino, comunemente rinchiuso nel ritualismo meteorologico e animistico, tende a ridurre la religiosità etica a una morale strettamente formalistica del *do ut des* (tanto nei riguardi del dio quanto in quello del prete), salvo quando è minacciato di schiavitù o proletarizzazione (pp. 368-369) [trad. it., vol. I, pp. 471-473]. Al contrario, la città e le professioni urbane costituiscono le condizioni più favorevoli alla «razionalizzazione» e alla «moralizzazione» dei bisogni religiosi. «L'esistenza economica della borghesia si fonda - come osserva Max Weber - su un lavoro più *continuativo* (rispetto al carattere stagionale del lavoro agricolo) e più *razionale* (o almeno più razionalizzato in senso empirico) [...]. Ciò consente essenzialmente di prevedere e di "comprendere" la connessione tra scopo, mezzi, successo o insuccesso». A mano a mano che scompare «la relazione immediata con la realtà plastica e vitale dei poteri naturali», «questi poteri, cessando di essere immediatamente evidenti, si trasformano in problemi» e fa la comparsa «la questione razionalistica del "senso" dell'esistenza», nel mentre che l'esperienza religiosa si affina e le relazioni dirette con il cliente introducono valori morali nella religiosità dell'artigiano (p. 893) [trad. it., vol. II, p. 494].

2.1.1. Il processo di moralizzazione e sistematizzazione che porta dalla magia alla religione o, se si vuole, dal tabù al peccato, dipende non solo dagli interessi dei «due protagonisti della sistematizzazione e della razionalizzazione che sono il profeta e il clero», ma anche dalle

trasformazioni della condizione economica e sociale dei laici.

Così, secondo Max Weber, il progresso verso il monoteismo è stato rallentato da due fattori: da una parte i «potenti interessi ideali e materiali del clero, interessato al culto e ai luoghi di culto dei singoli dèi», quindi ostili a un processo di «concentrazione» che faccia scomparire le piccole imprese di salvezza, dall'altra «gli interessi religiosi dei laici per un oggetto religioso prossimo, accessibile all'influenzamento magico» (p. 332) [trad. it., vol. I, p. 429]. Al contrario, è perché l'azione di un insieme di fattori convergenti ha potuto rimuovere questi ostacoli che il culto di Jahveh ha finito per trionfare sulle tendenze sincretistiche che sembravano prevalere nell'antica Palestina: divenendo le condizioni politiche sempre più difficili, gli ebrei, che potevano attendersi un miglioramento futuro della propria condizione soltanto dalla conformità ai comandamenti divini, giunsero a giudicare poco soddisfacenti le diverse forme tradizionali del culto e, in modo particolare, gli oracoli dalle risposte ambigue ed enigmatiche, cosicché si manifestò il bisogno di metodi più razionali per conoscere la volontà divina e di sacerdoti capaci di praticarli. In questo caso, il conflitto fra questa domanda collettiva - che coincideva, di fatto, con l'interesse oggettivo dei leviti, perché tendeva a escludere tutti i culti concorrenti - e gli interessi particolari dei sacerdoti di numerosi santuari privati trovò nell'organizzazione centralizzata e gerarchizzata del sacerdozio una soluzione tale da preservare i diritti di tutti i sacerdoti, senza con questo contraddire l'instaurazione di un monopolio del culto di Jahveh a Gerusalemme.

2.2. Possiamo parlare di interessi propriamente religiosi (definiti ancora in termini generici) quando, accanto alle domande magiche che sempre sussistono, almeno in certe classi, fa la sua comparsa anche una domanda propriamente *ideologica*, vale a dire l'aspettativa di un messaggio sistematico capace di conferire un *senso unitario* alla vita, proponendo ai propri destinatari privilegiati una visione coerente del mondo e dell'esistenza umana e dando loro i mezzi per realizzare l'integrazione sistematica della loro condotta quotidiana, quindi capace di fornire loro delle *giustificazioni del fatto di esistere* come esistono, ovvero *in una posizione sociale determinata*¹¹.

Se ci sono delle funzioni sociali della religione e se, di conseguenza, la religione è passibile di analisi sociologica, è perché i laici non si aspettano - o non solamente - delle giustificazioni di esistere atte a strapparli dall'angoscia esistenziale della contingenza e dell'abbandono, oppure alla miseria biologica, alla malattia, alla sofferenza o alla morte, ma anche e soprattutto delle giustificazioni sociali di esistere come occupanti di una posizione determinata nella struttura sociale. Questa definizione della funzione della religione non

è altro che la forma più generale di quella adoperata da Max Weber, implicitamente, nelle sue analisi delle religioni universali: la trasmutazione simbolica dell'essere in dover essere che la religione cristiana opera, secondo Nietzsche¹², proponendo la speranza di un mondo alla rovescia dove gli ultimi saranno i primi e trasformando, in un colpo solo, le stigmate visibili come la malattia, la sofferenza, la malformazione o la debolezza in segni annunciatori dell'elezione religiosa, è al principio di tutte le teodicee sociali, sia che esse giustifichino l'ordine stabilito in maniera diretta e immediata - è il caso della dottrina del *karma*, che giustifica la qualità sociale di ciascun individuo all'interno del sistema delle caste attraverso il grado di qualificazione religiosa nel ciclo delle trasmigrazioni - o, in maniera più indiretta, come le soteriologie dell'aldilà, che promettono una sovversione postuma di questo ordine.

2.2.1. Poiché gli interessi religiosi (almeno per la parte che pertiene alla sociologia) hanno per principio il bisogno di giustificazione di esistere in una posizione sociale determinata, essi sono direttamente determinati dalla situazione sociale e il messaggio religioso più capace di soddisfare la domanda religiosa di un gruppo, quindi di esercitare su di lui la sua azione propriamente simbolica di mobilitazione, è quello che gli apporta un (quasi) sistema di giustificazione della sua esistenza, in quanto occupante una posizione sociale determinata.

L'armonia quasi miracolosa che si osserva sempre fra il contenuto del messaggio religioso che giunge a imporsi e gli interessi più strettamente temporali, ossia politici, dei suoi destinatari privilegiati si deduce dalla definizione propriamente sociologica del messaggio religioso, nella misura in cui essa costituisce una condizione *sine qua non* del suo successo. In questo modo, per esempio, Max Weber osserva che «concetti come quelli di “colpa”, “redenzione”, “umiltà” religiosa sono non soltanto estranei ma contrari al senso di orgoglio¹³ di tutti gli strati politici dominanti, e particolarmente della nobiltà guerriera» (p. 371) [trad. it. vol. I, p. 475].

Se vogliamo ora designare con una parola le fasce che furono rappresentanti e propagatrici delle cosiddette religioni universali, possiamo riferirci per il confucianesimo al burocrate organizzatore del mondo, per l'induismo al mago ordinatore del mondo, per il buddismo al monaco mendicante percorritore del mondo, per l'islam al guerriero conquistatore del mondo, per l'ebraismo al commerciante nomade, e per il cristianesimo al lavoratore di bottega nomade. E tutti non già come esponenti di una professione o di «interessi di classe» materiali, ma come *portatori ideologici* (*ideologische Träger*) di un'etica o di una dottrina della salvezza in felice accordo con la loro posizione sociale (pp. 400-401) [trad. it., vol. I, p. 511].

2.2.2. Le domande religiose tendono ad organizzarsi attorno a due grandi tipi, che corrispondono ai due grandi tipi di situazioni sociali: le *domande di legittimazione* dell'ordine stabilito proprie delle classi privilegiate e le *domande di compensazione* proprie delle classi svantaggiate (religioni di salvezza).

Max Weber trova il principio dei sistemi d'interesse religioso nella rappresentazione che le classi privilegiate e le classi «negativamente privilegiate» hanno della loro posizione nella struttura sociale: mentre per gli uni il sentimento della dignità si radica nella convinzione della loro «eccellenza», della loro perfetta condotta di vita, «espressione del loro *“essere” qualitativo*, che ha in se stesso la sua base e non rimanda a null'altro», per gli altri lo stesso sentimento non può che riposare su una promessa di redenzione dalla sofferenza, e su un'invocazione della provvidenza, capace di dare senso a ciò che sono a partire da ciò che saranno (p. 385) [trad. it., vol. I, p. 491]. Non è quindi un caso che la funzione di legittimazione trova il suo compimento e allo stesso tempo la sua formulazione quasi esplicita e cinica nelle grandi burocrazie politiche: «la burocrazia è solitamente caratterizzata da un profondo disprezzo per ogni religiosità irrazionale, unito al riconoscimento della sua utilizzabilità come mezzo di addomesticamento» (p. 374) [trad. it., vol. I, p. 479]. E Max Weber dice anche, pressoché negli stessi termini, che le grandi potenze ierocratiche (le chiese) sono predisposte a fornire al potere politico una «potenza legittimante» (*legitimierende Macht*) del tutto insostituibile e che costituisce «un mezzo ineguagliabile di addomesticamento dei dominati (*das unvergleichliche Mittel der Domestikation der Beherrschten*)» (p. 891) [trad. it., vol. II, p. 491].

2.2.3. Si può considerare come una variabile indipendente dalla precedente (con la quale è sufficiente combinarla per rendere ragione delle domande religiose più specifiche, quelle, ad esempio, dell'«intellettuale proletarioide») il *bisogno di sistematizzazione* che, praticamente assente nel contadino, raggiunge la sua massima intensità negli strati intellettuali.

La redenzione che l'intellettuale cerca è sempre una redenzione da una «necessità interiore», ed ha quindi un carattere da un lato più estraniante dalla vita e dall'altro più radicale e sistematico rispetto alla redenzione dalla necessità esterna, propria degli strati non privilegiati. [...] Per lui la concezione del «mondo» assume la forma di un problema di «senso». Quanto più l'intellettualismo respinge la credenza nella magia - e quindi i processi del mondo si fanno «disincantati», perdono il loro senso magico, si limitano ad «essere» e ad «apparire» in luogo di «significare» - tanto più impellente si fa l'esigenza che il mondo e la «condotta di vita», in quanto costituiscono un tutto, siano ordinati in modo significativo e «fornito di senso» (p. 396) [trad. it., vol. I, p.

3. La concorrenza per il potere religioso deve la sua specificità (in rapporto, ad esempio, alla concorrenza che si stabilisce nel campo politico) al fatto che ha come posta in gioco il *monopolio dell'esercizio legittimo del potere di modificare in modo durevole e profondo la pratica e la visione del mondo dei laici*, imponendo e inculcando loro un *habitus religioso* particolare, ossia una disposizione - durevole, generalizzata e trasponibile - ad agire e a pensare conformemente ai principi di una visione (quasi) sistematica del mondo e dell'esistenza.

3.1. La natura e la forma delle interazioni dirette fra gli agenti o le istituzioni che sono coinvolti in questa concorrenza, gli strumenti e le strategie che mettono in atto in questa lotta dipendono dal sistema d'interessi e dall'*autorità propriamente religiosa* che ciascuno di essi deve (a) alla sua posizione nella divisione del lavoro di manipolazione simbolica dei laici e (b) alla sua posizione nella struttura oggettiva delle relazioni di autorità propriamente religiosa che definiscono il campo religioso.

Poiché non stabilisce la distinzione fra le interazioni dirette e la struttura delle relazioni che si instaurano oggettivamente, in assenza di ogni interazione diretta, fra le istanze religiose, e che determinano la forma che possono prendere le interazioni (e le rappresentazioni che gli agenti possono farsi), Max Weber riduce la legittimità alle *rappresentazioni di legittimità*.

3.2. Tra i fattori di differenziazione legati alla divisione del lavoro religioso, il più potente è quello che oppone i *produttori* di principi di una visione (quasi) sistematica del mondo e dell'esistenza, vale a dire i profeti, alle *istanze di riproduzione* (Chiesa), organizzate al fine di esercitare in maniera durevole l'azione duratura necessaria per inculcare una tale visione e investita della legittimità propriamente religiosa che è la condizione dell'esercizio di questa azione.

3.2.1. Il profeta si oppone al corpo sacerdotale come il *discontinuo* al *continuo*, lo straordinario (*Ausseralltäglich*) all'ordinario, l'extra-quotidiano al quotidiano, al banale, in particolare per quanto concerne il modo di esercitare l'azione religiosa, vale a dire la struttura temporale dell'azione d'imposizione e inculcamento e i mezzi per metterla in atto (p. 180) [trad. it., vol. I, p. 240].

Si può leggere il § 10, intitolato «Le vie della redenzione e la loro influenza sulla condotta della vita (*Lebensführung*)», come un'analisi dei diversi modi d'esercizio del potere propriamente religioso (pp. 413-447) [trad. it., vol. I, pp. 526-567]. L'azione carismatica del

profeta si esercita fundamentalmente attraverso la parola profetica, straordinaria e discontinua, mentre l'azione dei sacerdoti si esercita attraverso un «metodo religioso di tipo razionale» che deve le sue caratteristiche più importanti al fatto che esso si esercita continuamente, quotidianamente. In modo correlativo, «l'apparato» del profeta si oppone a un apparato amministrativo di tipo burocratico com'è la Chiesa, intesa come corpo di funzionari del culto dotati di una formazione specializzata; reclutati secondo criteri carismatici, i «discepoli» ignorano la «carriera» e le «promozioni», le «nomine» e le «distinzioni», le gerarchie e i limiti di competenza.

3.2.2. La profezia non può soddisfare completamente la pretesa (che necessariamente essa implica) di ottenere il potere di modificare in modo durevole e profondo la condotta di vita e la visione del mondo dei laici se non giunge a fondare una «comunità», essa stessa capace di perpetuarsi in un'istituzione atta a esercitare un'azione duratura e continua d'imposizione e inculcamento (relazione tra la profezia d'origine e il corpo sacerdotale).

Bisogna che la profezia in quanto tale perisca, ossia come messaggio di rottura con la routine e di contestazione dell'ordine ordinario, per sopravvivere nel *corpus* dottrinale dei sacerdoti, moneta quotidiana del capitale originale del carisma (pp. 355-360) [trad. it., vol. I, pp. 452-456].

3.3. La forza materiale o simbolica che le diverse istanze (agenti o istituzioni) possono mobilitare nella lotta per il monopolio dell'esercizio legittimo del potere religioso è in funzione, in ciascun stato del campo, della loro *posizione nella struttura oggettiva delle relazioni d'autorità propriamente religiosa*, vale a dire dell'autorità e della forza che hanno conquistato in questa lotta.

4. La *legittimità religiosa* in un dato momento temporale non è altro che lo stato dei rapporti di forza propriamente religiosi in quel preciso momento, vale a dire il risultato delle lotte passate per il monopolio dell'esercizio legittimo della violenza religiosa.

4.1. Il *tipo di legittimità religiosa* che un'istanza religiosa può invocare è in funzione della posizione che essa occupa in uno stato determinato dei rapporti di forza religiosi, nella misura in cui questa posizione determina la natura e la forza delle armi materiali o simboliche (come l'anatema profetico o la scomunica sacerdotale) di cui i diversi agenti in concorrenza per il monopolio dell'esercizio legittimo della violenza religiosa possono avvalersi nei rapporti di forza religiosi.

4.1.1. Mentre l'autorità del *profeta*, *auctor* la cui *auctoritas* è sempre da conquistare o riconquistare, dipende dalla relazione che si stabilisce ogni volta tra l'offerta di servizio religioso e la domanda religiosa del pubblico, il *prete* dispone di una *autorità di funzione* che lo dispensa dal conquistare e confermare continuamente la sua autorità e lo mette al sicuro dalle conseguenze del fallimento della sua azione religiosa.

Al contrario del profeta, il prete dispensa beni di salvezza in virtù della propria funzione. Se la funzione del prete non esclude affatto un carisma personale, anche in questo caso il prete è legittimato dalla sua funzione, in quanto membro di un'associazione di salvezza (p. 337).¹⁴

Fra tutte le caratteristiche della pratica e delle ideologie dei diversi agenti religiosi che derivano da questa opposizione, è sufficiente menzionare gli effetti molto diversi che può avere il fallimento di una impresa religiosa (in senso ampio) a seconda della posizione dell'agente che lo subisce nei rapporti di forza religiosi.

L'insuccesso dello stregone può venire punito con la morte. Rispetto a lui il clero è in una posizione di privilegio, essendo in grado di rovesciare la responsabilità dell'insuccesso sul dio stesso. Ma con il prestigio del dio diminuisce anche il proprio - a meno che i sacerdoti trovino modo di spiegare convintamente come la responsabilità dell'insuccesso non ricada sul dio ma sul comportamento dei suoi devoti. Ciò è reso possibile dalla concezione del «servizio divino» (*Gottesdienst*) in luogo della «coercizione del dio» (*Gotteszwang*) (p. 337) [trad. it., vol. I, p. 435].

4.2. Le grandi contrapposizioni tra le potenze soprannaturali e i rapporti di forza che si stabiliscono tra loro esprimono nella logica propriamente religiosa le contrapposizioni fra i diversi tipi di azione religiosa (corrispondenti essi stessi a posizioni diverse nella struttura del campo religioso) e i rapporti di forza che si stabiliscono nel campo religioso.

L'opposizione fra gli dèi e i demoni riproduce l'opposizione fra la stregoneria come «coercizione magica» e la religione come «servizio divino».

Quelle forme di relazioni con la potenza soprasensibile che si manifestano sotto forma di preghiere, sacrifici, venerazione, possono venir designate come «religione» e «culto», per distinguerle dalla «stregoneria» come coercizione magica; e, corrispondentemente, quegli esseri che vengono venerati e pregati religiosamente possono venir chiamati «dèi», e «demoni» invece quelli che vengono costretti ed evocati magicamente (p. 334) [trad. it., vol. I, p. 432].

Allo stesso modo, la storia degli dèi segue le fluttuazioni della storia dei loro servitori:

Lo sviluppo storico di quella distinzione [fra la religione e la magia] è dovuto sovente al fatto che la soppressione di un culto - ad opera di un potere mondano o sacerdotale, in favore di una nuova religione - ha degradato gli antichi dèi a «demoni» (p. 335) [trad. it., vol. I, p. 432].

Altro esempio: se i preti hanno il potere di far ricadere la responsabilità del fallimento sul dio senza svalutarsi nel svalutarlo, e questo facendo ricadere la responsabilità sui laici, allora può verificarsi che «una rinnovata e accresciuta venerazione non basti e che gli dèi del nemico restino i più forti» (p. 337) [trad. it., vol. I, p. 435].

5. Essendo il potere religioso il prodotto di una transazione fra gli agenti religiosi e i laici nella quale i sistemi di interessi propri di ciascuna categoria di agenti e di ciascuna categoria di laici devono trovare soddisfazione, tutto il potere che i diversi agenti religiosi detengono sui laici e tutta l'autorità che essi detengono nelle relazioni di concorrenza oggettiva che si stabiliscono fra loro trovano il loro principio nella struttura dei rapporti di forza simbolica fra gli agenti religiosi e le differenti categorie di laici sui quali si esercita il loro potere.

5.1. Il potere del profeta ha per fondamento la forza del gruppo che egli mobilita grazie alla sua capacità di *simboleggiare* in una condotta esemplare e/o in un discorso (quasi) sistematico gli interessi propriamente religiosi dei laici che occupano una posizione determinata nella struttura sociale.

Oltre a cadere, a volte, nella rappresentazione *naïve* del carisma come qualità misteriosa della persona o dono naturale («il potere carismatico sussiste in virtù di una sottomissione affettiva alla persona del maestro e ai suoi doni di grazia - carisma -, qualità magiche, rivelazioni o eroismo, potenza dello spirito o del discorso»), Max Weber, anche nei suoi scritti più rigorosi, non propone mai nient'altro che una teoria psicosociologica del carisma come modo in cui il pubblico *vive* la relazione con il personaggio carismatico: «Per carisma si deve intendere una qualità *considerata come* straordinaria [...] che viene *attribuita* a una persona. Pertanto questa viene considerata come dotata di forze e proprietà soprannaturali o sovrumane, o almeno eccezionali» (p. 179) [trad. it., vol. I, p. 238, corsivi di Bourdieu]. La legittimità carismatica non ha altro fondamento, come si vede, che un atto di «riconoscimento». Per rompere con questa definizione, si deve considerare la relazione tra il profeta e i discepoli laici come un caso

particolare della relazione che si stabilisce, secondo Durkheim, fra un gruppo e i suoi simboli religiosi: l'emblema non è un semplice segno che esprime «la coscienza che la società ha di sé stessa», bensì «costituisce» quella coscienza. Come l'emblema, la parola e la persona profetiche simboleggiano le rappresentazioni collettive perché esse stesse hanno contribuito a costituirle. Se il profeta, questo individuo isolato, senza passato, privo di ogni garanzia al di fuori di se stesso («È scritto [...] ma io vi dico [...]»), può agire come una forza organizzatrice e mobilitante è perché porta a livello del discorso o della condotta esemplare delle rappresentazioni, delle percezioni e delle aspirazioni che gli preesistevano, ma allo stato implicito, semi-cosciente o incosciente; in breve, perché egli realizza nel suo discorso e nella sua persona, come *parole esemplari*, l'incontro tra un significante e un significato preesistenti («tu non mi cercheresti se non mi avessi trovato»)15. È quindi a condizione di pensare il profeta nella sua relazione coi laici (relazione evidentemente inseparabile da quella col sacerdozio che contesta) che si può risolvere il problema della *accumulazione iniziale del capitale di potere simbolico* che Max Weber risolveva con l'invocazione (da parte sua, paradossale) della natura. Ma, in aggiunta, la questione del successo della profezia può essere ricondotta a quella della comunicazione tra il profeta e i laici, e dell'effetto proprio della presa di coscienza e dell'esplicitazione profetiche a condizione di interrogarsi sulle condizioni economiche e sociali dell'instaurazione e dell'efficacia di questo particolare tipo di comunicazione. In quanto discorso di rottura e di critica che può trovare la *giustificazione ideologica* della sua pretesa di contestare l'autorità delle istanze detentrici del monopolio dell'esercizio legittimo del potere simbolico soltanto appellandosi alla sua ispirazione carismatica, il discorso profetico è più facile che si manifesti nei periodi di crisi aperta o larvata che colpiscono ora intere società ora certe classi: vale a dire, nei periodi dove le trasformazioni economiche o morfologiche determinano, in questa o quella parte della società, il crollo, l'indebolimento o l'obsolescenza delle tradizioni o dei sistemi di valori che fornivano i principi della visione del mondo e della condotta di vita. Così, come osservava Marcel Mauss, «carestie e guerre fanno nascere profeti ed eresie; certi contatti violenti intaccano anche la ripartizione della popolazione, la natura della popolazione, le ibridazioni di intere società (è il caso della colonizzazione) fanno sorgere necessariamente e precisamente nuove idee e nuove tradizioni [...]». Non bisogna confondere queste cause collettive, organiche, con l'azione di individui che le *interpretano* più che dirigerle. Non si deve quindi contrapporre l'invenzione individuale all'abitudine collettiva. *Costanza e routine possono essere il prodotto degli individui; innovazione e rivoluzione possono essere opera di gruppi, di sotto-gruppi, di sette, di*

individui che agiscono attraverso e per i gruppi»¹⁶. E per finirla del tutto con la rappresentazione del carisma come proprietà connessa alla natura di un singolo individuo, si dovrebbero ancora determinare, per ogni specifico caso, le caratteristiche sociologicamente pertinenti di una biografia particolare che fanno sì che un certo individuo si trovi *socialmente* predisposto a sperimentare e ad esprimere con una forza e una coerenza particolari disposizioni etiche o politiche già presenti, allo stato implicito, in tutti i membri della classe o del gruppo dei suoi destinatari.

5.1.1. Dal momento che il discorso profetico è prodotto entro e per una transazione diretta coi laici, la (quasi) sistematizzazione che esso realizza è «dominata non da esigenze di coerenza logica ma da *valutazioni pratiche*» (p. 354).

Se, radunandole in un (quasi) sistema dotato di senso e datore di senso, la profezia può legittimare delle pratiche e delle rappresentazioni che non hanno altro in comune se non di essere generate dallo stesso *habitus* (proprio di un gruppo o di una classe) e che, per questo motivo, possono essere vissute nell'esperienza comune come discontinue e disperate, è perché essa stessa ha per principio generatore e unificante un *habitus* oggettivamente accordato all'*habitus* dei suoi destinatari. L'ambiguità che, come è stato sovente notato, caratterizza il messaggio profetico si ritrova in tutti i discorsi che, quand'anche si rivolgano più direttamente a un pubblico socialmente definito, mirano a ottenere delle adesioni; discorsi le cui allusioni ed ellissi sono fatte a bella posta per favorire l'intesa nel malinteso e nel sottinteso, vale a dire le percezioni re-interpretatrici che inseriscono nel messaggio tutte le aspettative dei riceventi.

5.2. L'esito della lotta fra il corpo sacerdotale e il profeta concorrente (con i suoi discepoli laici) dipende non solamente dalla forza propriamente simbolica del messaggio profetico (effetto mobilitante e critico - «debanalizzante» - della nuova rivelazione, ecc.) ma anche dalla *forza dei gruppi mobilitati* dalle due istanze concorrenti nei rapporti di forza extra-religiosi.

Come nota Max Weber, il modo in cui si risolve la tensione fra il profeta e i suoi discepoli da una parte, e il corpo sacerdotale dall'altra, è una «questione di forza» (p. 359) e tutte le soluzioni sono possibili, dalla soppressione fisica del profeta sino all'annessione della profezia, passando per tutte le forme di concessioni parziali.

5.3. La pratica sacerdotale e la sistematizzazione che i preti fanno subire al messaggio originale sono la risultante dell'azione di *forze esterne e tendenze interne* : le prime, che hanno pesi ineguali a seconda

della congiuntura storica e con le quali il corpo sacerdotale deve fare i conti, sono (a) le domande dei laici (e in modo particolare il tradizionalismo laico e l'intellettualismo laico) e (b) la concorrenza del profeta e dello stregone; le seconde (c) sono legate alla posizione del corpo sacerdotale nella divisione del lavoro religioso e alla struttura propria della Chiesa, come istituzione permanente che rivendica, con più o meno successo, il monopolio dell'*amministrazione dei beni di salvezza* (*extra ecclesiam nulla salus*) e come burocrazia di funzionari, che rivendicano «il monopolio della coercizione ierocratica legittima» e che sono deputati a organizzare, in luoghi e momenti determinati, allo stesso tempo il culto pubblico del dio - cioè la preghiera e il sacrificio (in opposizione alla coercizione magica) - la predicazione e la cura d'anime.

La Chiesa si dà, dice di fatto Weber, quando esiste un corpo di professionisti (preti) distinti dal «mondo» e burocraticamente organizzati per quanto riguarda la carriera, la remunerazione, i doveri professionali e la forma di vita extraprofessionale; quando i dogmi e i culti sono razionalizzati, depositati nei libri sacri, commentati e inculcati attraverso un insegnamento sistematico e non solo sottoforma di una preparazione tecnica; quando infine tutti questi uffici vengono eseguiti in una comunità istituzionalizzata. Ed egli vede il principio di questa istituzionalizzazione nel processo attraverso il quale il carisma si separa dalla persona del profeta per legarsi all'istituzione e, più precisamente, alla *funzione*: «Il passaggio dal sacro carismatico all'istituzione in quanto tale [...] è caratteristico di tutti i processi di formazione di una Chiesa e ne costituisce l'essenza specifica». Di conseguenza, la Chiesa, in quanto depositaria e gestrice di un carisma di funzione (o d'istituzione), si oppone alla setta intesa come «comunità di persone qualificate carismaticamente in modo strettamente personale»¹⁷. Ne consegue che l'impresa burocratica di salvezza è incondizionatamente ostile al carisma «personale», ossia profetico, mistico o estatico, che pretende di indicare una via originale verso Dio: «Colui che compie dei miracoli in modo carismatico e non nell'esercizio delle sue funzioni è condannato come eretico o stregone». Nella misura in cui essa è il prodotto della progressiva burocratizzazione dell'amministrazione religiosa, o meglio, della «trasformazione del carisma in pratica quotidiana», della «banalizzazione» (*Veralltäglichung*)¹⁸ del carisma, la Chiesa mostra tutte le caratteristiche delle istituzioni «quotidiane»: «competenze di ufficio ordinate gerarchicamente, le serie delle istanze, il regolamento, gli emolumenti, i benefici, l'ordinamento disciplinare, la razionalizzazione della dottrina e dell'attività di ufficio» (pp. 879-881) [trad. it., vol. II, pp. 479-480].

5.3.1. La pratica sacerdotale e, al contempo, il messaggio che essa impone e inculca devono sempre la parte più importante delle loro caratteristiche alle *transazioni* continue fra la Chiesa - che, in quanto dispensatrice *permanente* della grazia (sacramenti), dispone del potere di coercizione connesso alla possibilità di conferire o rifiutare i beni sacri¹⁹ - e le domande dei laici che essa intende guidare religiosamente e da cui dipende il suo potere (temporale e spirituale).

5.3.1.1. «Più il clero si sforza di regolare la condotta di vita dei laici conformemente alla volontà divina (e, in primo luogo, di accrescere con questo la sua forza e le sue rendite), più è costretto a fare delle concessioni nelle sue teorie e nelle sue azioni» (p. 367), allo stile di vita e alla visione del mondo di quella parte di laici da cui fondamentalmente dipendono le sue rendite e il suo potere.

Max Weber parla infatti «di concessioni, nelle sue teorie e nelle sue azioni, alla visione tradizionale dei laici»; e, qualche riga più avanti, commenta: «più le vaste masse diventano l'oggetto dell'azione di influenza esercitata dai sacerdoti e il fondamento della loro forza, più il lavoro di sistematizzazione deve tener conto delle forme di rappresentazione e delle pratiche religiose più tradizionali, ossia magiche». Nella forma generale in cui è qui formulata, questa proposizione definisce la forma particolare della relazione che si stabilisce tra l'attività sacerdotale e il suo «referente privilegiato», qualunque esso sia, popolare o borghese, contadino o urbano.

5.3.1.2. Più il corpo sacerdotale è prossimo a detenere, in una società divisa in classi, il *monopolio di fatto* dell'amministrazione dei beni di salvezza, più sono divergenti, persino contraddittori, gli interessi religiosi ai quali deve rispondere la sua azione di predicazione e di cura d'anime, e più questa azione e gli agenti incaricati di esercitarla tendono a diversificarsi (dall'abate di corte al curato di campagna, dal fideismo mistico al ritualismo magico), nello stesso tempo in cui si elabora un messaggio socialmente indifferenziato che deve le sue caratteristiche, e in particolare la sua ambiguità, al fatto che è il prodotto della ricerca del massimo denominatore religioso fra le diverse categorie di riceventi.

L'ambiguità della profezia originaria la rende disponibile alle re-interpretazioni consapevoli o inconsapevoli operate dai successivi fruitori, portati a leggere il messaggio originale «con le lenti delle proprie attitudini», come diceva Max Weber a proposito di Lutero; gli interpreti professionali, cioè i preti, contribuiscono per parte loro a questo continuo lavoro di adattamento e assimilazione che consente di stabilire la comunicazione fra il messaggio religioso e dei riceventi continuamente rinnovati e profondamente diversi dai destinatari

originari, sia nei loro interessi religiosi che nella loro visione del mondo.

5.3.2. Per rispondere agli attacchi profetici o alla critica intellettualistica dei laici i sacerdoti devono «fondare e delimitare sistematicamente la nuova dottrina vittoriosa o difendere l'antica [...], stabilire ciò che ha o meno valore di sacro»; in breve, devono dotarsi di strumenti di lotta simbolica allo stesso tempo *omogenei* («banalizzati»), *coerenti* e *distintivi*, e tutto questo sia nel rituale che in materia di dogma (*corpus* dottrinale). Le necessità di difendersi contro le profezie concorrenti e contro l'intellettualismo laico contribuiscono a favorire la produzione di strumenti «banalizzati» della pratica religiosa, come testimonia l'accelerazione nella produzione di scritti canonici quando il contenuto della tradizione si trova minacciato (p. 361).

È anche la preoccupazione di definire l'originalità della comunità rispetto alle dottrine concorrenti che porta a valorizzare i *segni distintivi* e le *dottrine discriminanti*, allo stesso tempo per lottare contro l'indifferentismo e per rendere difficile il passaggio alla religione concorrente (p. 362).

5.3.2.1. La concorrenza dello *stregone*, piccolo imprenditore indipendente, ingaggiato all'occasione da soggetti privati, che esercita il suo ufficio al di fuori di tutte le istituzioni comunemente riconosciute e, perlopiù, in maniera clandestina, contribuisce a imporre al corpo sacerdotale la «*ritualizzazione*» della pratica religiosa e l'annessione delle credenze magiche (come il culto dei santi o il marabuttismo).

5.3.3. «La sistematizzazione casuistico-razionale» e la «banalizzazione» che il corpo sacerdotale impone alla profezia originaria - (quasi) sistematizzazione stabilita «sulla base di valori unitari» - risponde a esigenze convergenti: (a) la ricerca tipicamente burocratica dell'economia *del carisma*, che porta ad affidare l'esercizio dell'azione sacerdotale - attività necessariamente banale e «banalizzata» perché quotidiana e ripetitiva - della predicazione e della cura d'anime a dei funzionari di culto *interscambiabili* e dotati di una qualifica professionale omogenea, acquisita tramite un apprendistato specifico, e di strumenti omogenei atti a sostenere un'azione omogenea e omogeneizzante (produzione di un *habitus* religioso); (b) la ricerca dell'adattamento agli interessi dei laici, direttamente sperimentati nell'attività sacerdotale per eccellenza, la cura d'anime, «strumento di forza del prete»²⁰; (c) la lotta contro i concorrenti.

La «sistematizzazione casuistico-razionale» e la «banalizzazione» costituiscono le condizioni fondamentali di funzionamento di una burocrazia preposta alla manipolazione dei beni di salvezza, in quanto permettono ad agenti *qualsiasi* (ossia interscambiabili) di esercitare in maniera continua l'attività sacerdotale, fornendo loro gli strumenti pratici, scritti canonici, breviari, raccolte di sermoni, catechismi, ecc., indispensabili per assolvere la propria funzione al minimo costo in termini di carisma (per loro stessi) e col minimo rischio (per l'istituzione), soprattutto quando sono chiamati a «prendere posizione su problemi che non sono stati risolti nella rivelazione» (p. 366). Il breviario e la raccolta di sermoni funzionano contemporaneamente da promemoria e da barriera, finalizzati, allo stesso tempo, a permettere di fare a meno dell'improvvisazione e a interdirla.

* Questo saggio è stato pubblicato originariamente sullo «European Journal of Sociology», 13 (1), pp. 3-21. Ristampato con autorizzazione.

1 M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Köln-Berlin, Kiepenheuer und Witsch, 1964, vol. II, p. 837 [ed. or. tedesca 1922; le traduzioni italiane citate in questo testo, dove non diversamente indicato, sono tratte da M. Weber, *Economia e società*, a cura di P. Rossi, Milano, Edizioni di Comunità, 19682, 2 voll., qui vol. II, p. 427].

2 M. Weber, *Wirtschaft* cit., vol. I, p. 335: «L'antitesi è in realtà assai fluida, come per quasi tutti i fenomeni sociologici. Gli stessi caratteri della differenziazione concettuale non sono chiaramente definibili. [...] Anche questa distinzione, chiara concettualmente, è in pratica fluida. [...] La distinzione dovrebbe venir rintracciata qualitativamente caso per caso» [trad. it., vol. I, p. 432].

3 Questa analisi si fonda principalmente sul capitolo di *Wirtschaft und Gesellschaft* espressamente dedicato alla religione (pp. 317-488) [trad. it., vol. I, pp. 411-617] e sulla sezione VII [sic per VI] della sociologia del potere, intitolata «Potere politico e potere ierocratico» (pp. 874-922) [trad. it., vol. II, pp. 471-529], testi scritti tra il 1911 e il 1913; inoltre, secondariamente, su testi posteriori al 1918, come il paragrafo 8 del capitolo I, intitolato «Il concetto di lotta» (pp. 27-29) [trad. it., vol. I, pp. 35-38] e il paragrafo 17 dello stesso capitolo, intitolato «Gruppo politico e gruppo ierocratico» (pp. 39-43) [trad. it., vol. I, pp. 53-55]. Ho rinunciato, per evitare di allungare l'analisi, di rinviare, in particolare per le esemplificazioni storiche, ai *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1920-1921, 3 voll.

4 [In realtà, il secondo paragrafo è dedicato allo stregone e al prete, mentre il profeta è l'oggetto del quarto paragrafo].

5 Il numero delle pagine messo fra parentesi senza altra indicazione rinvia all'edizione citata di *Wirtschaft und Gesellschaft* [Lo stesso dicasi per la traduzione italiana].

6 [Il termine Träger, tradotto da Rossi con “protagonista” (in realtà, meglio

portatori), è reso da Bourdieu con *agent*].

7 Risultano fra le omissioni perché, non avendo costruito il campo religioso in quanto tale, Max Weber presenta una serie di punti di vista giustapposti che sono presi ogni volta a partire dalla posizione di un agente particolare. La più significativa è senza dubbio l'assenza di ogni riferimento esplicito alla relazione strettamente obiettiva (poiché essa si stabilisce al di là dei tempi e dello spazio) fra il prete e il profeta d'origine e, allo stesso tempo, di ogni distinzione chiara ed esplicita fra i due tipi di profezia coi quali il clero deve fare i conti: la profezia d'origine, di cui perpetua il messaggio e mantiene l'autorità, e la profezia concorrente, che combatte.

8 Nei termini della promessa fatta a coloro che onorano i propri genitori. Cfr. M. Weber, *Wirtschaft* cit., p. 317 [trad. it., vol. I, p. 411].

9 Questo è in particolare l'oggetto del § 7 intitolato «I ceti (*Stände*), le classi e la religione» (pp. 368-404) [trad. it., vol. I, pp. 471-515]. Un'altra analisi delle differenze tra gli interessi religiosi dei contadini e della piccola borghesia cittadina si trova al capitolo intitolato «Potere politico e potere ierocratico» (vol. II, pp. 893-895) [trad. it., vol. I pp. 53-55].

10 M. Weber, *Wirtschaft* cit., vol. I, p. 368 [trad. it., vol. I, p. 471].

11 M. Weber, *Wirtschaft* cit., p. 385: «Ogni richiesta di redenzione o espressione di uno "stato di bisogno" e la pressione sociale o economica non è affatto l'esclusiva sorgente del suo costituirsi» [trad. it. vol. I, p. 492].

12 F. Nietzsche, *La genealogia della morale. Uno scritto polemico*, trad. it. di F. Masini, Milano, Adelphi, 1984 (ed. or. ted. 1886-1887); M. Weber, *Wirtschaft* cit., vol. I, pp. 386-391; vol. II, p. 685.

13 [Bourdieu traduce, più propriamente, il tedesco *Würdegefühl* con *dignité*].

14 [Non è stato possibile risalire al testo tedesco. Probabilmente il numero di pagina è sbagliato o trattasi di una libera parafrasi].

15 Sul «carisma della parola» e i suoi effetti in diversi contesti sociali, e in modo particolare nella democrazia elettorale si veda M. Weber, *Wirtschaft*, cit., vol. II, p. 849.

16 M. Mauss, *Œuvres*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, vol. III, pp. 333-334 («Coesione sociale e divisioni della sociologia»). I corsivi sono miei.

17 Al contrario, la setta «rifiuta la grazia istituzionale e il carisma d'istituzione». Essa si lega al principio della «predicazione dei laici» e del «sacerdozio universale» (che «ogni Chiesa conseguente interdice»), dell'«amministrazione democratica diretta» esercitata dalla comunità stessa (i funzionari ecclesiastici sono considerati come i «servitori» della comunità), della «libertà di coscienza» che una Chiesa a vocazione universalista non può concedere (M. Weber, *Wirtschaft* cit., vol. II, pp. 920-922) [trad. it., vol. II, pp. 522-527].

18 Il neologismo «banalizzazione» riesce a tradurre all'incirca esattamente (giochi di parole a parte) i due aspetti del concetto weberiano di *Veralltäglichung* solo se lo si intende nel doppio senso di «processo che consiste nel divenire banale, quotidiano, ordinario», contrapposto all'extra-ordinario e all'extra-quotidiano (*Aussealltäglichkeit*), e di «effetto esercitato dal processo che consiste nel divenire banale, quotidiano, ordinario».

19 M. Weber, *Wirtschaft* cit., vol. I, p. 39 (coercizione ierocratica) [trad. it., vol. I, p. 53]; vol. I, p. 435 (grazia istituzionale, *Antsaltsgnade*) [trad. it., vol. I, p. 552].

20 M. Weber, *Wirtschaft*, cit., p. 365. Max Weber osserva che la parte destinata alla predicazione (rispetto alla cura d'anime) muta in senso inverso all'introduzione di elementi magici nella pratica e nelle rappresentazioni (come testimonia il caso del protestantesimo).

Genesi e struttura del campo religioso*

Pierre Bourdieu

«L'uomo» - diceva Wilhelm von Humboldt - «pensa gli oggetti principalmente - in realtà, esclusivamente, si potrebbe dire, poiché i suoi sentimenti e le sue azioni dipendono dalle sue percezioni - come essi gli vengono presentati dal linguaggio. Per effetto del medesimo processo con cui trae il linguaggio fuori da sé, egli si avviluppa in esso, e ogni lingua getta in tal modo intorno al popolo, a cui appartiene, un cerchio magico dal quale non è possibile uscire se non a questa condizione: di entrare immediatamente nel cerchio di un altro popolo»¹. Questa teoria del linguaggio come modo di conoscenza, che Cassirer ha esteso a tutte le «forme simboliche» e, in particolare, ai simboli del rito e del mito, cioè alla religione concepita come linguaggio, si applica anche alle teorie e, in particolare, alle teorie della religione in quanto strumenti di costruzione dei fatti scientifici: in effetti è come se l'esclusione delle questioni e dei principi che rendono possibili le altre costruzioni dei fatti religiosi facesse parte delle condizioni implicite di possibilità di ciascuna delle grandi teorie della religione (che, come si vedrà, possono essere tutte collocate in rapporto a tre posizioni rappresentate dai nomi di Marx, Weber e Durkheim). Per uscire da questo o quel cerchio magico senza cadere semplicemente in un altro, o senza condannarsi a saltare all'infinito dall'uno all'altro, cioè per riuscire in sostanza a integrare in un sistema coerente, senza sacrificare alla compilazione scolastica o all'amalgama eclettico, gli apporti delle differenti teorie parziali e mutuamente esclusive (apporti altrettanto insuperabili, allo stato attuale, delle antinomie che li oppongono), bisogna cercare di situarsi sul luogo geometrico delle differenti prospettive, vale a dire sul punto da cui è possibile intravedere contemporaneamente ciò che può e ciò che non può essere scorto a partire da ciascuno dei punti di vista.

Trattando la religione come una lingua, cioè allo stesso tempo come uno strumento di *comunicazione* e come uno strumento di *conoscenza*, o, più precisamente, come un *medium simbolico insieme strutturato* (dunque sottoponibile a un'analisi strutturale) e *strutturante*

in quanto condizione di possibilità di quella forma primordiale del consenso che è l'accordo sul senso dei segni e sul senso del mondo che essi consentono di costruire, la prima tradizione muove dall'intenzione oggettiva o consapevole di fornire una risposta scientifica al problema kantiano della conoscenza, posto nella sua forma più generale, che è poi quella che gli dà Cassirer nel suo tentativo di ristabilire la funzione che la lingua, il mito (o la religione), l'arte e la scienza svolgono nella costruzione dei differenti «dominî di oggettività»². Questa intenzione teorica è del tutto esplicita in Durkheim, che, considerando la sociologia della religione come una dimensione della sociologia della conoscenza, intende superare l'opposizione tra apriorismo e empirismo e trovare, in una «teoria sociologica della conoscenza»³ che altro non è che una sociologia delle forme simboliche, il fondamento «positivo» ed «empirico» dell'apriorismo kantiano⁴. Non capita di rado che il debito, peraltro sovente dichiarato, dello strutturalismo etnologico verso il durkheimismo passi inosservato e i filosofi possono persino sorprendersi della loro perspicacia quando scoprono la sopravvivenza di una problematica kantiana in studi che, come il capitolo de *Il pensiero selvaggio* dedicato alla «logica delle classificazioni totemiche»⁵, sono ancora una risposta, certo incomparabilmente più elaborata, al problema durkheimiano, e quindi kantiano, delle «forme primitive di classificazione»⁶. Se le cose stanno così, non si deve soltanto al fatto che gli apporti fondamentali della scuola durkheimiana sono così potentemente rimossi dalle censure congiunte del decoro spiritualista e del bon ton intellettuale da non poter affacciarsi nella discussione raffinata che sotto il travestimento più attraente della linguistica saussuriana⁷; è anche perché il contributo più decisivo della scienza strutturalista consiste nel fornire gli strumenti teorici e metodologici che consentono di realizzare concretamente l'intenzione di scoprire la logica immanente del mito e del rito: benché si esprimesse già nella *Philosophie der Mythologie* di Schelling, sostenitore di un'interpretazione «tautegerica» - in opposizione ad «allegorica» - del mito, questa intenzione sarebbe probabilmente rimasta allo stato di pio desiderio se, grazie al modello della linguistica strutturale, l'interesse per il mito in quanto *struttura strutturata* non avesse prevalso sull'interesse per il mito come *struttura strutturante*, ossia come *principio di strutturazione del mondo* (o «forma simbolica», «forma primitiva di classificazione», «mentalità»). Ma se esistono buone ragioni per accantonare, almeno a titolo provvisorio, la questione delle funzioni economiche e sociali dei sistemi mitici, rituali o religiosi sottoposti all'analisi, nella misura in cui, richiedendo un'interpretazione «allegorica», queste spiegazioni ostacolano l'applicazione del metodo strutturale, è vero altresì che questo partito metodologico diventa sempre più sterile e pericoloso quanto più ci si

allontana dalle produzioni simboliche delle società meno differenziate o dalle produzioni simboliche meno differenziate (come la lingua, prodotto del lavoro *anonimo* e *collettivo* del susseguirsi delle generazioni) delle società divise in classi⁸. Per il solo fatto che essa apre un campo illimitato a un metodo che ha trovato nella fonologia e nella «mitologia» le sue applicazioni più feconde e rigorose, nel contempo senza interrogarsi sulle condizioni sociali di possibilità di questo privilegio metodologico, la semiologia tratta implicitamente tutti i sistemi simbolici come semplici strumenti di comunicazione e di conoscenza (postulato che è legittimo, a rigore, solo per il livello fonologico della lingua): in questo modo finisce per trasporre su ogni oggetto d'indagine la teoria del consenso implicata dal primato conferito alla questione del senso e che Durkheim enuncia esplicitamente sotto forma di teoria della funzione di *integrazione logica e sociale* delle «rappresentazioni collettive» e, in particolare, delle «forme di classificazione» religiose⁹.

Posto che, come risulta in tutta evidenza dal caso della religione, i sistemi simbolici devono la loro struttura all'applicazione sistematica di un unico e sempre identico principio di divisione e non possono organizzare il mondo naturale e sociale che ricavandovi delle classi antagoniste; poiché, in sintesi, generano il senso, e il consenso sul senso, a partire dalla logica dell'inclusione e dell'esclusione, essi sono predisposti dalla loro stessa struttura ad assolvere contemporaneamente delle funzioni di inclusione e di esclusione, di associazione e di dissociazione, di integrazione e di distinzione: queste «funzioni sociali» (nel senso durkheimiano o «struttural-funzionalista» del termine) tendono a trasformarsi sempre più in funzioni politiche a misura del subordinarsi della funzione logica di ordinamento del mondo, che il mito assolve in maniera socialmente indifferenziata operando una *diacrisis* insieme arbitraria e sistematica nell'universo delle cose, alle funzioni socialmente differenziate di differenziazione sociale e di legittimazione delle differenze, cioè man mano che le divisioni che l'ideologia religiosa opera vengono a ricoprire (nel duplice senso del termine)¹⁰ le divisioni sociali in gruppi, o classi, concorrenti o antagonisti.

Ora, a coloro che fanno della sociologia dei fatti simbolici una dimensione della sociologia della conoscenza, l'idea che i sistemi simbolici, quali la religione, l'arte o persino la lingua, possano parlare di potere e di politica - cioè ancora di ordine, benché in tutt'altro senso -, non suona meno estranea di quanto l'interesse per la struttura di questi sistemi, per il loro modo di esprimersi su ciò di cui parlano (la loro sintassi), prima ancora che per l'oggetto del loro parlare (la loro tematica), non lo sia a chi ne fa una dimensione della sociologia del potere. E non potrebbe essere altrimenti, visto che ciascuna teoria

non può cogliere l'aspetto che apprende se non superando l'ostacolo epistemologico che costituisce per essa l'equivalente, a livello di sociologia spontanea, dell'aspetto ricostruito dalla teoria complementare e opposta. In questo modo, l'apparenza di intellegibilità che troppo facilmente procuravano tutte le interpretazioni «allegoriche» (o esterne) del mito - che fossero astronomiche, metereologiche, psicologiche, psicoanalitiche o anche sociologiche, come la spiegazione tramite funzioni universali ma vuote di Malinowski, o tramite funzioni sociali - ha probabilmente contribuito a impedire l'interpretazione «tautegerica» (o strutturale) non meno di quanto abbia giocato l'impressione di incoerenza e di assurdità buona a rafforzare la propensione a vedere in questo discorso in apparenza arbitrario soltanto una manifestazione dell'*Urdummheit*, della «stupidità primitiva», o, al massimo, una forma elementare della speculazione filosofica - una «scienza campagnola» per dirla con Platone; è come se Lévi-Strauss non avesse potuto attraversare per primo lo specchio delle spiegazioni «troppo facili», perché ingenuamente proiettive, se non a prezzo di un dubbio radicale, ovverossia *iperbolico*, verso ogni modalità di lettura esterna, che l'ha portato a rifiutare il principio stesso della relazione tra le strutture dei sistemi simbolici e le strutture sociali: «Gli psicoanalisti, come taluni etnologi, vogliono sostituire alle interpretazioni cosmologiche e naturaliste altre interpretazioni, desunte dalla sociologia e dalla psicologia. Ma allora le cose diventano troppo facili. Quando un sistema mitologico lascia un posto importante a un certo personaggio, poniamo a una nonna malevola, ci spiegheranno che, in quella data società, le nonne hanno un atteggiamento ostile nei confronti dei loro nipotini; la mitologia sarà considerata un riflesso della struttura sociale e dei rapporti sociali»¹¹.

Altrettanto chiaramente Max Weber, stabilendo subito che le azioni magiche o religiose sono mondane (*diesseitig*) nel loro principio e che devono essere realizzate «allo scopo di vivere a lungo»¹², si preclude la possibilità di comprendere il messaggio religioso nel modo in cui lo coglie Lévi-Strauss, cioè come il prodotto di «operazioni intellettuali» (di contro a «affettive» o pratiche), e di interrogarsi sulle funzioni propriamente logiche e gnoseologiche di ciò che considera come un insieme quasi sistematico di risposte a questioni esistenziali. Tuttavia, allo stesso tempo, egli riesce a connettere il contenuto del discorso mitico (nonché la sua sintassi) con gli interessi religiosi di coloro che lo producono, lo diffondono e lo ricevono, nonché, più in profondità, a costruire il sistema delle credenze e delle pratiche religiose come l'espressione più o meno trasfigurata delle strategie dei diversi gruppi di specialisti che competono per il monopolio della gestione dei beni di salvezza e delle differenti classi interessate ai loro

servizi. È qui che Max Weber, il quale concorda con Marx nello stabilire che la religione svolge una funzione di conservazione dell'ordine sociale, contribuendo, per usare le sue parole, alla «legittimazione» del potere dei «dominanti» e all'«addomesticamento dei dominati», fornisce il modo di sfuggire all'alternativa semplicistica cui si ispirano le sue analisi più incerte, vale a dire l'opposizione tra l'illusione dell'autonomia assoluta del discorso mitico o religioso e la teoria riduttiva che ne fa il riflesso diretto delle strutture sociali: evidenziando chiaramente il tipo di rimozione che accomuna le due opposte e complementari posizioni, e cioè il *lavoro religioso* che svolgono i produttori e i portavoce specializzati, investiti del potere - istituzionale o no -, di rispondere a una categoria particolare di bisogni propri di certi gruppi sociali con un tipo determinato di pratica o di discorso, egli scopre nella genesi storica di un corpo di agenti specializzati il fondamento dell'autonomia relativa che la tradizione marxista assegna, senza trarne tutte le conseguenze, alla religione¹³; in questo modo Weber si porta allo stesso tempo al cuore del sistema di produzione dell'ideologia religiosa, ovvero al principio più specifico (ma non ultimo) dell'*alchimia ideologica* tramite cui si opera la trasfigurazione dei rapporti sociali in rapporti sovrannaturali, dunque iscritti nella natura delle cose e perciò giustificati.

Una volta arrivati a questo punto, per portarsi alla radice comune delle due tradizioni parziali e mutualmente esclusive, è sufficiente riformulare la questione durkheimiana delle «funzioni sociali», che la religione svolge per il «corpo sociale» nel suo insieme, nella forma della questione delle *funzioni politiche* che questa stessa assolve per le differenti classi sociali di una data formazione sociale, in virtù della sua efficacia propriamente simbolica: se si accolgono, contemporaneamente, l'ipotesi durkheimiana della genesi sociale degli schemi di pensiero, di percezione, di valutazione e di azione, e il fatto della divisione in classi, si è quasi costretti a ipotizzare che esista una corrispondenza tra le strutture sociali (per l'esattezza, le strutture di potere) e le strutture mentali, corrispondenza che si stabilisce per effetto dell'intermediazione operata dalla struttura dei sistemi simbolici, quali la lingua, la religione, l'arte ecc.; o, più precisamente, che la religione contribuisca all'imposizione (dissimulata) dei principi di strutturazione della percezione e del pensiero sul mondo, e in particolare sul mondo sociale, nella misura in cui impone un sistema di pratiche e di rappresentazioni la cui struttura, oggettivamente fondata su un principio di divisione politica, si presenta come la struttura naturale-sovrannaturale del cosmo.

1. I progressi della divisione del lavoro religioso e il processo di

moralizzazione e sistematizzazione delle pratiche e delle credenze religiose

1.1.L'insieme delle trasformazioni tecnologiche, economiche e sociali che si legano alla nascita e allo sviluppo delle città, e in particolare ai progressi della divisione del lavoro e all'apparizione della separazione tra lavoro intellettuale e lavoro materiale, costituiscono la condizione comune per l'attivazione di due processi che non possono compiersi se non in una relazione di interdipendenza e di rafforzamento reciproco: ossia la costituzione di un campo religioso relativamente autonomo e lo sviluppo di un bisogno di «moralizzazione» e «sistematizzazione» delle credenze e delle pratiche religiose.

La comparsa e lo sviluppo delle grandi religioni universali si connettono alla comparsa e allo sviluppo della città, posto che l'opposizione tra città e campagna stabilisce una cesura fondamentale nella storia della religione, aprendo allo stesso tempo una delle divisioni religiose più importanti in ogni società caratterizzata da una tale opposizione morfologica. Dopo aver osservato che «la più grande divisione tra il lavoro materiale e intellettuale è la separazione della città e della campagna», Marx così scriveva ne *L'ideologia tedesca*: «La divisione del lavoro diventa una divisione reale solo dal momento in cui interviene una divisione fra il lavoro manuale e il lavoro intellettuale. Da questo momento in poi la coscienza può realmente figurarsi di essere qualche cosa di diverso dalla coscienza della prassi esistente, e di concepire realmente qualche cosa senza concepire alcunché di reale: da questo momento la coscienza è in grado di emanciparsi dal mondo e di passare a formare la “pura” teoria, teologia, filosofia, morale ecc.»¹⁴. Non c'è quasi bisogno di richiamare le caratteristiche della condizione rurale che fanno da ostacolo alla «razionalizzazione» delle pratiche e delle credenze religiose, come, tra gli altri tratti distintivi, la subordinazione al mondo naturale che spinge all'«idolatria della natura»¹⁵, la struttura temporale del lavoro agricolo, attività stagionale di per se stessa ostile al calcolo e alla razionalizzazione¹⁶, la dispersione spaziale della popolazione rurale, che rende difficili gli scambi economici e simbolici e, di conseguenza, la presa di coscienza degli interessi collettivi. Al contrario, che si tratti dello sviluppo del commercio e soprattutto dell'artigianato, attività professionali relativamente indipendenti dalle vicende naturali e, allo stesso tempo, relativamente razionalizzate o razionalizzabili, o dello sviluppo dell'individualismo intellettuale e spirituale, agevolato dalla concentrazione di individui sottratti alle avvolgenti tradizioni delle antiche strutture sociali, le trasformazioni economiche e sociali connesse all'urbanizzazione non possono che favorire la «razionalizzazione» e la «moralizzazione» dei bisogni religiosi.

«L'esistenza economica della borghesia si fonda» - osserva Weber - «su un lavoro più *continuativo* (rispetto al carattere stagionale del lavoro agricolo) e più *razionale* (o almeno più razionalizzato in senso empirico) [...]. Esso consente essenzialmente di prevedere e di "comprendere" la connessione tra scopo, mezzi, successo o insuccesso». Col venir meno della «relazione immediata con la realtà plastica e vitale dei poteri naturali», «questi poteri, cessando di apparire immediatamente intelleggibili, si trasformano in problemi» e «la questione razionalistica del "senso" dell'esistenza» comincia a porsi nel mentre che l'esperienza religiosa si affina e le relazioni dirette con la clientela introducono dei valori morali nella religiosità dell'artigiano¹⁷. Ma il merito più grande di Max Weber consiste nell'aver mostrato che è solamente nella misura in cui favorisce lo sviluppo di un corpo di specialisti della gestione dei beni di salvezza che l'urbanizzazione (con le trasformazioni connesse) contribuisce alla «razionalizzazione» e alla «moralizzazione» della religione. «I processi di "interiorizzazione" e di "razionalizzazione" dei fenomeni religiosi, cioè in particolare l'immissione di criteri e di imperativi etici, la trasfigurazione degli dei in potenze etiche che vogliono e ricompensano il "bene" e puniscono il "male", in modo così da salvaguardare anche le aspirazioni etiche, e infine lo sviluppo del sentimento del "peccato" e la brama di "redenzione", hanno quindi di regola proceduto parallelamente allo sviluppo del lavoro industriale - per lo più in rapporto diretto con quello delle città. Non già nel senso di una dipendenza univoca: la razionalizzazione della religione ha una propria auto-normatività sulla quale le condizioni economiche operano soltanto come "linee di sviluppo" (*Entwicklungswege*), ed è connessa soprattutto con lo svolgimento di una specifica formazione sacerdotale»¹⁸. Se la religione di Jahveh ha subito un'evoluzione «etico-razionale» in una Palestina che, malgrado i suoi grandi centri culturali, non ha mai conosciuto uno sviluppo urbano e industriale comparabile a quello dell'Egitto e della Mesopotamia, lo si deve al fatto che, a differenza della *polis* mediterranea che non ha mai prodotto una religione razionalizzata per effetto dell'influenza di Omero e soprattutto dell'assenza di corpi sacerdotali ierocraticamente organizzati e specificamente formati per la loro funzione, l'antica Palestina disponeva di un clero cittadino. Se però il culto di Jahveh ha potuto imporsi sulle tendenze sincretistiche, è più precisamente perché la congiunzione degli interessi dei preti cittadini e di un nuovo genere di interessi religiosi, quelli che l'urbanizzazione suscita nei laici, ha superato gli ostacoli che ordinariamente si frappongono al progresso verso il monoteismo: cioè, da un lato, «i potenti interessi ideali e materiali del clero interessato al culto e ai luoghi di culto dei singoli dèi», e quindi ostili al processo di «concentrazione» che

determina la sparizione delle piccole imprese di salvezza, dall'altro, «gli interessi religiosi dei laici per un oggetto religioso prossimo, suscettibile di essere accessibile all'influenzamento magico»¹⁹. Col peggiorare delle condizioni politiche, gli ebrei, che potevano attendersi un miglioramento futuro della loro sorte soltanto dalla conformità ai comandamenti divini, giunsero a ritenere poco soddisfacenti le differenti forme tradizionali di culto e, in particolar modo, gli oracoli dalle risposte ambigue ed enigmatiche; avvertirono allora il bisogno di metodi più razionali per conoscere la volontà divina e di preti in grado di praticarli. In tal caso, il conflitto tra questa domanda collettiva - che coincideva di fatto con l'interesse oggettivo dei Leviti dal momento che tendeva a escludere tutti i culti concorrenti - e gli interessi particolari dei preti dei molti santuari privati trovò nell'organizzazione centralizzata e gerarchizzata del sacerdozio una soluzione tale da preservare i diritti di tutti i preti senza per questo contraddire l'instaurazione di un monopolio del culto di Jahveh a Gerusalemme.

1.2. Il processo che porta alla costituzione di istanze specifiche per la produzione, riproduzione e diffusione dei beni religiosi, nonché l'evoluzione (relativamente autonoma dalle condizioni economiche) del sistema di queste istanze in direzione di una struttura più differenziata e complessa, cioè verso un campo religioso relativamente autonomo, si accompagnano a un processo di *sistematizzazione e moralizzazione delle pratiche e delle rappresentazioni religiose*. Questo conduce dal mito, come (quasi) sistema oggettivamente sistematico, all'ideologia religiosa come (quasi) sistema espressamente sistematizzato e, nel contempo, dal *tabù* e dalla contaminazione magica al peccato, oppure dal *mana*, dal «numinoso» e dal Dio castigatore, arbitrario e imprevedibile, al Dio giusto e buono, garante e protettore dell'ordine della natura e della società.

Estremamente raro nelle società primitive, lo sviluppo di un vero monoteismo (di contro alla monolatria, che non è che una forma di politeismo) si lega, secondo Paul Radin, all'apparizione di un corpo di preti fortemente organizzato. In altri termini, il monoteismo, del tutto ignorato dalle società la cui economia si basa sulla raccolta, la pesca e/o la caccia, si incontra soltanto nelle classi dominanti delle società fondate su un'agricoltura già sviluppata e su una divisione in classi (come certe società dell'Africa occidentale, i polinesiani, gli indiani Dakota e Winnebago), dove cioè i progressi della divisione del lavoro si accompagnano a una divisione connessa alla divisione del lavoro di dominio e, in particolare, alla divisione del lavoro religioso²⁰. Cercare di comprendere questo processo di sistematizzazione e moralizzazione come l'effetto diretto e immediato delle trasformazioni economiche e

sociali significherebbe misconoscere che l'efficacia propria di queste trasformazioni consiste più limitatamente nel rendere possibile, tramite una sorta di doppia negazione - cioè per effetto della soppressione delle condizioni economiche, tutte negative dello sviluppo dei miti -, la progressiva costituzione di un campo religioso relativamente autonomo e, pertanto, l'azione convergente (a dispetto della concorrenza che li oppone) del corpo sacerdotale (con i suoi specifici interessi materiali e simbolici) e delle «forze extra-sacerdotali», quali le esigenze religiose di certe categorie di laici e le rivelazioni metafisiche o etiche del profeta²¹.

Pertanto, il processo di moralizzazione di nozioni come *ate*, *time*, *aidos*, *phonos* ecc., che è caratterizzato fondamentalmente dal «transfert della nozione di purità dall'ordine magico all'ordine morale», e cioè dalla trasformazione della colpa intesa come lordura (*miasma*) in «peccato», non si riesce a comprendere del tutto se non prendendo in considerazione, oltre alle concomitanti trasformazioni delle strutture economiche e sociali, le trasformazioni della struttura dei rapporti di produzione simbolica che hanno condotto alla costituzione di un vero e proprio campo intellettuale nell'Atene del v secolo. Il sacerdozio è legato alla razionalizzazione della religione: esso trova il suo principio di legittimità in una teologia eretta a dogma alla quale sua volta assicura validità e perpetuazione. Il lavoro di esegesi, che gli è richiesto dal confronto o dallo scontro con differenti tradizioni mitico-rituali, fin da allora coesistenti nello stesso spazio urbano, o anche dalla necessità di conferire a dei riti o a dei miti divenuti oscuri un senso più congruo alle norme etiche e alla visione del mondo dei destinatari della loro predicazione, così come ai suoi valori e ai suoi interessi specifici di gruppo istruito, tende a sostituire alla *sistematicità oggettiva* delle mitologie la *coerenza intenzionale* delle teologie, se non addirittura delle filosofie, preparando in questo modo la trasformazione dell'analogia sincretica, che è alla base del pensiero magico-mitico, in analogia razionale e consapevole dei suoi principi o financo in sillogismo²². L'autonomia del campo religioso si afferma nella tendenza degli specialisti a rinchiudersi nel riferimento autarchico al sapere religioso già accumulato e nell'esoterismo di una produzione quasi cumulativa, destinata in prima istanza ai produttori²³: di qui il gusto tipicamente sacerdotale per l'imitazione trasfiguratrice e l'infedeltà sconcertante, per la polionimia deliberata e l'ambiguità ricercata, per l'equivoco o l'oscurità metodica e la metafora sistematica, in breve per tutti questi modi di giocare con le parole che si ritrovano in tutte le tradizioni colte e il cui principio può essere scorto, con Jean Bollack, nell'*allegoria*, intesa come l'arte di pensare diversamente sotto le stesse parole, di dire cose differenti con le stesse parole o di dire altrimenti le stesse cose («dare un senso più

puro alle parole della tribù»)²⁴.

1.3. Risultato della monopolizzazione della gestione dei beni di salvezza ad opera di un *corpo di specialisti* religiosi, socialmente riconosciuti come i detentori esclusivi della competenza specifica che è necessaria alla produzione o alla riproduzione di un *corpus deliberatamente organizzato* di saperi segreti (quindi rari), la costituzione di un campo religioso è correlata con l'oggettivo spossessamento di coloro che ne sono esclusi. Questi si trovano così costituiti come *laici* (o *profani*, nel duplice senso del termine) che, pur essendo spossessati del *capitale religioso* (in quanto lavoro simbolico accumulato), riconoscono la legittimità di questo spossessamento per la sola ragione che lo misconoscono come tale.

Lo spossessamento oggettivo non designa nient'altro che la relazione oggettiva che i gruppi o le classi che occupano una posizione inferiore nella struttura della distribuzione dei beni religiosi - struttura che a sua volta coincide con la struttura della distribuzione degli strumenti di produzione religiosa, cioè della competenza o, per dirla con Max Weber, della «qualifica» - instaurano con il nuovo genere di beni di salvezza, nato dalla separazione del lavoro materiale e del lavoro simbolico e dai progressi della divisione del lavoro religioso. Lo spossessamento oggettivo, beninteso, non implica necessariamente un «depauperamento» religioso, vale a dire un processo volto ad accumulare e a concentrare nelle mani di un gruppo specifico un capitale religioso fino ad allora egualmente distribuito tra tutti i membri della società²⁵. Tuttavia, se è vero che questo capitale può perpetuarsi inalterato sia nel suo contenuto che nella sua distribuzione, trovandosi nel contempo oggettivamente svalutato nella e per la relazione che lo unisce alle nuove forme di capitale, è un dato di fatto che tale svalutazione sia di natura tale da determinare, in modo più o meno rapido, il deperimento del capitale tradizionale e, di conseguenza, il «depauperamento» religioso e la separazione simbolica, che il *segreto* esprime e rafforza, tra sapere *sacro* e ignoranza *profana*.

1.3.1. In funzione del grado di sviluppo e di differenziazione del loro apparato religioso - cioè delle istanze oggettivamente deputate ad assicurare la produzione, la riproduzione, la conservazione e la diffusione dei beni religiosi - le differenti formazioni sociali possono essere ripartite in base alla loro effettiva distanza rispetto ai due poli estremi dell'*autoconsumo religioso*, da un lato, e della *monopolizzazione completa* della produzione religiosa da parte di specialisti dall'altro.

1.3.1.1. A questi due tipi estremi di struttura della distribuzione del capitale religioso corrispondono: (a) delle configurazioni opposte

di relazioni oggettive (e vissute) con i beni religiosi e, in particolare, delle forme antitetiche di competenza religiosa: cioè, da un lato, la *padronanza pratica* di un insieme di schemi di pensiero e di azione *oggettivamente* sistematici, acquisiti in modo implicito tramite semplice familiarizzazione, comuni perciò a tutti i membri del gruppo e attivati in maniera *preriflessiva*; dall'altro, la *padronanza colta* di un *corpus* di norme e saperi espliciti, espressamente e deliberatamente sistematizzati da specialisti appartenenti a un'istituzione socialmente deputata a riprodurre il capitale religioso mediante un'esplicita azione pedagogica; (b) dei tipi nettamente distinti di sistemi simbolici, cioè da una parte i *miti* (o sistemi mitico-rituali) e dall'altra le *ideologie religiose* (teogonie, cosmogonie, teologie), le quali sono il prodotto di una *reinterpretazione erudita* dei primi operata in rapporto a nuove funzioni, sia funzioni interne connesse all'esistenza del campo degli agenti religiosi, sia esterne, come quelle che nascono dalla formazione degli Stati e dallo sviluppo degli antagonismi di classe e che giustificano l'esistenza delle grandi religioni a vocazione universale.

Il rifiuto etico dell'evoluzionismo e delle ideologie razziste, che socialmente vi si associano pur non essendone affatto inseparabili logicamente, conduce alcuni etnologi all'etnocentrismo inverso, che consiste nell'accordare a tutte le società, incluse le più "primitive", delle forme di capitale culturale che possono costituirsi unicamente a un determinato livello dello sviluppo della divisione del lavoro. I ceti contadini richiamano quell'altra versione dell'errore primitivista che è l'errore populista: confondendo spossessamento e depauperamento, si finisce per trattare i frammenti decontestualizzati e reinterpretati della cultura colta del passato come se fossero vestigia preziose di una cultura originale²⁶. Come suggeriscono le analisi di Max Weber (che pare sconosciuto agli etnologi), per evitare questi errori basta ricondurre la struttura del sistema di pratiche e credenze alla divisione del lavoro religioso. È di fatto ciò che fa Durkheim, ma senza trarne alcuna conseguenza, perché il suo obiettivo è un altro, e cioè distinguere dalle «religioni primitive» le «religioni complesse», caratterizzate dall'«urto delle teologie, dalle variazioni dei rituali, dalla molteplicità dei raggruppamenti, dalla diversità degli individui»: «Si considerino religioni come quelle dell'Egitto, dell'India o dell'antichità classica! Ci troviamo di fronte a un fitto intreccio di culti molteplici, che variano con i luoghi, con i templi, con le generazioni, le dinastie, le invasioni ecc. *Le superstizioni popolari vi sono mescolate ai dogmi più raffinati. Né il pensiero né l'attività religiosa sono ripartiti in eguale misura nella massa dei fedeli; a seconda degli uomini, degli ambienti e delle circostanze, le credenze e i riti sono interpretati in maniera diversa.* Qui vi sono preti, là monaci, altrove laici; vi sono mistici e razionalisti, teologi e profeti, e via dicendo»²⁷. In effetti, è

estremamente raro che gli etnologi forniscano delle informazioni sistematiche sull'universo completo degli agenti religiosi, sul loro reclutamento e sulla loro formazione, sulla loro posizione e funzione nella struttura sociale; solo eccezionalmente si pongono la questione della distribuzione della competenza religiosa in funzione del sesso, dell'età, del rango sociale, della specializzazione tecnica, di tale o tal'altra peculiarità sociale, astenendosi allo stesso tempo dall'interrogarsi sulla relazione tra la padronanza pratica del sistema mitico, che, a diversi livelli di eccellenza, gli indigeni detengono, e la padronanza colta che l'etnologo può acquisire al termine di un'analisi basata su informazioni sistematicamente raccolte tramite l'osservazione attrezzata e l'interrogazione di differenti informatori, scelti *in ragione della loro particolare competenza*. Se si aggiunge inoltre la tendenza attuale a eludere, in nome di un'ideologia ingenuamente antifunzionalista, la questione delle relazioni tra la struttura sociale e la struttura delle rappresentazioni mitiche o religiose, si comprende come essi siano impossibilitati a porsi la questione (che soltanto studi comparativi permetterebbero di risolvere) della relazione tra il livello di sviluppo dell'apparato religioso e la struttura o la tematica del messaggio. In sostanza, la tradizione intellettuale della sua disciplina, la struttura relativamente poco differenziata (anche dal punto di vista religioso) delle società che studia e il metodo idiografico che utilizza tendono a imporre all'etnologo la teoria della religione riassunta dalla definizione durkheimiana della Chiesa, diametralmente opposta a quella di Max Weber: «il mago sta alla magia come il prete sta alla religione, *e un collegio di preti non è una Chiesa*, come non lo sarebbe una congregazione religiosa che dedicatesse un culto particolare a qualche santo nell'ombra di un chiostro. *Una Chiesa non è semplicemente una confraternita sacerdotale*; ma è la comunità morale costituita da tutti i credenti in una stessa fede, fedeli o preti che siano»²⁸. Ne consegue che, contrariamente all'ambizione fondamentale di Durkheim²⁹, che sperava di trovare la verità delle «religioni complesse» nelle «religioni elementari», i *limiti di validità* dell'analisi durkheimiana della religione - come di ogni metodologia che faccia della sociologia della religione una semplice dimensione della sociologia della conoscenza - sono sottesi nella petizione di principio che elude la questione delle variazioni della forma e del grado di differenziazione dell'attività produttiva: più direttamente, della forma e del grado di differenziazione del lavoro di produzione simbolica e delle variazioni connesse alle funzioni e alla struttura del messaggio religioso³⁰. Posto che, come fa notare giustamente Weber, la visione del mondo che le grandi religioni universali propongono è il prodotto di gruppi ben definiti (teologi puritani, dotti confuciani, bramini indù, ebrei leviti, ecc.), se non addirittura di individui (come i

profeti) che parlano per dei gruppi specifici, l'analisi della struttura interna del messaggio religioso non può impunemente ignorare le funzioni sociologicamente costruite che esso riveste, in primo luogo, per i gruppi che lo producono, e poi per i gruppi che ne fruiscono; per esempio, la trasformazione del messaggio nel senso di una moralizzazione e razionalizzazione dei suoi contenuti può almeno in parte dipendere dal fatto che il peso relativo delle funzioni che si possono definire interne cresce con l'autonomizzarsi del campo.

1.3.1.2. L'opposizione tra i detentori del monopolio della gestione del sacro e i laici, oggettivamente definiti come profani nella duplice accezione di persone ignoranti per quanto riguarda la religione ed estranee al sacro e al corpo degli amministratori del sacro, è all'origine dell'opposizione tra il *sacro* e il *profano*, e dunque anche tra la manipolazione legittima (religione) e la manipolazione profana e profanatrice (magia o stregoneria) del sacro, con quest'ultima a indicare ora una *profanazione oggettiva*, ossia la magia o la stregoneria come religione dominata, ora una *profanazione intenzionale*, vale a dire la magia come anti-religione o religione capovolta.

Poiché la religione, come ogni sistema simbolico, è predisposta ad assolvere una funzione di associazione e dissociazione, o meglio di distinzione, un sistema di pratiche e di credenze apparirà come *magia* o come *stregoneria*, nel senso di religione inferiore, ogni volta che occupa una posizione dominata nella struttura dei rapporti di forza simbolica, cioè nel sistema delle relazioni tra i sistemi di pratiche e credenze propri di una data formazione sociale. Donde il fatto che si designa comunemente come magia o una religione inferiore e antica, quindi *primitiva*, o una religione inferiore e contemporanea, dunque *profana* (nel senso qui di *volgare*) e profanatrice. Pertanto, se la comparsa di un'ideologia religiosa ha per effetto di ridurre gli antichi miti allo stato di magia o di stregoneria, è la soppressione di un culto, sotto l'influenza di un potere politico o ecclesiastico e a vantaggio di un'altra religione, che, come ha notato Weber, degradando gli antichi dèi al rango di demoni, ha generato il più delle volte l'opposizione tra religione e magia³¹. C'è dunque da chiedersi se, quando ricorre all'opposizione tra magia e religione per distinguere tra loro formazioni sociali dotate di apparati religiosi diversamente sviluppati e sistemi di rappresentazione religiosa diversamente moralizzati e sistematizzati, la tradizione etnologica abbia realmente rotto con questa accezione primaria e primitiva. D'altra parte, il fatto che, all'interno di una stessa formazione sociale, l'opposizione tra religione e magia, tra sacro e profano, tra manipolazione legittima e manipolazione profana del sacro, dissimuli l'opposizione tra differenze di competenza religiosa connesse alla struttura della distribuzione del capitale, non si rende mai così evidente come nella relazione tra il

confucianesimo e la religiosità delle classi popolari cinesi, respinte nel dominio della magia dal disprezzo e dalla diffidenza dei dotti che elaborano il raffinato rituale della religione di Stato e impongono il dominio e la legittimità delle loro dottrine e delle loro teorie sociali - nonostante qualche vittoria, locale e provvisoria, da parte dei preti taoisti e buddisti, le cui dottrine e pratiche sono più prossime agli interessi religiosi delle masse³². Stanti, da un lato, la relazione che unisce il livello di sistematizzazione e di moralizzazione della religione al grado di sviluppo dell'apparato religioso, e dall'altro quella che lega i progressi della divisione del lavoro religioso ai progressi della divisione del lavoro e dell'urbanizzazione, si comprende come la maggior parte degli autori tendano ad attribuire alla magia delle caratteristiche che sono quelle dei sistemi di pratiche e rappresentazioni propri delle formazioni sociali economicamente meno sviluppate o delle classi sociali più svantaggiate delle società divise in classi³³. Se la più parte degli autori è unanime nel riconoscere le pratiche magiche dal fatto che si pongono degli obiettivi concreti e specifici, parziali e immediati (di contro ai fini più astratti, generali e lontani che caratterizzerebbero la religione), dal fatto che originano da un'intenzione di coercizione o di manipolazione dei poteri soprannaturali (di contro, poniamo, alle disposizioni propiziatorie e contemplative della «preghiera») o che restano chiuse nel formalismo e nel ritualismo del *do ut des*³⁴, è perché tutti questi tratti - che si spiegano a partire da condizioni di esistenza dominate da un'urgenza economica tale da precludere qualunque presa di distanza dal presente e dai bisogni immediati, nonché poco favorevoli allo sviluppo delle competenze colte in ambito religioso - è evidentemente più facile riscontrarli nelle società o nelle classi sociali più sprovviste sul piano economico e perciò stesso predisposte a occupare una posizione dominata nei rapporti di forza materiali e simbolici. Ma direi di più: ogni pratica o credenza dominata è destinata ad apparire come *profanatrice* nella misura in cui, in ragione della sua stessa esistenza e senza alcuna intenzione di profanazione, essa rappresenta un'oggettiva contestazione del monopolio della gestione del sacro, e di conseguenza della *legittimità* dei detentori di tale monopolio: di fatto, la sua sopravvivenza è sempre una resistenza, in quanto espressione del rifiuto di lasciarsi spossessare degli strumenti religiosi di produzione. Ecco che allora la magia ispirata da un'intenzione di profanazione non è che il confine o, più precisamente, la verità della magia come profanazione oggettiva: «La magia», scrive Durkheim, «pone una specie di piacere professionale nel profanare le cose sante; nei riti essa assume una posizione opposta a quella delle cerimonie religiose»³⁵. Lo stregone va fino in fondo alla logica di contestazione del monopolio quando raddoppia il sacrilegio derivante dal mettere in

relazione un agente profano con un oggetto sacro con l'atto di invertire o scimmiettare le operazioni delicate e complesse cui i detentori del monopolio della manipolazione dei beni religiosi attendono per legittimare l'attivazione di un tale rapporto.

2. L'interesse propriamente religioso

2.1. In quanto sistema simbolico strutturato funzionante come principio di strutturazione che: (1) nel momento stesso in cui la esprime, costruisce l'esperienza in forma di *logica allo stato pratico*, di condizione impensata di ogni pensiero e di *problematica implicita* - ossia di sistema di questioni indiscusse delimitanti il campo di ciò che merita essere discusso di contro a ciò che è fuori discussione, e quindi ammesso senza discussione - e che, (2) in virtù dell'effetto di *consacrazione* (o di legittimazione) prodotto dalla semplice *esplicitazione*, impone un *cambio di natura* al sistema delle disposizioni verso i mondi naturale e sociale inculcate dalle condizioni di esistenza, trasformando in particolare l'*ethos* come sistema di schemi impliciti di azione e valutazione in *etica* come insieme sistematizzato e razionalizzato di norme esplicite, la religione è predisposta ad assumere una *funzione ideologica*: funzione cioè *pratica e politica di assolutizzazione del relativo e di legittimazione dell'arbitrario* che può svolgere solamente nella misura in cui essa assicura una funzione *logica e gnoseologica* e che consiste nell'accrescere la forza materiale o simbolica in grado di essere mobilitata da un gruppo o da una classe tramite legittimazione di tutto ciò che definisce socialmente questo gruppo o questa classe - ossia di tutte le proprietà distintive di un modo di esistere tra i tanti, tratti perciò stesso *arbitrari* che al gruppo o alla classe si associano *per il fatto stesso che occupano una determinata posizione nella struttura sociale (effetto di consacrazione nei termini di una sacralizzazione tramite «naturalizzazione» ed eternizzazione)*.

2.1.1. La religione esercita un effetto di consacrazione in due modi: (a) trasformando in limiti di diritto, tramite le sue sanzioni santificanti, i limiti e le barriere economiche e politiche di fatto, e contribuendo, in particolare, alla *manipolazione simbolica delle aspirazioni* che tende ad assicurare l'adeguamento delle speranze vissute alla possibilità oggettive; (b) inculcando un sistema di pratiche e di rappresentazioni consacrate la cui struttura (strutturata) riproduce in forma trasfigurata, quindi irriconoscibile, la struttura dei rapporti economici e sociali vigenti in una data formazione sociale.

La religione non può produrre l'oggettività che produce (in quanto

struttura strutturata) che producendo il *misconoscimento dei limiti* della conoscenza che essa stessa rende possibile, e dunque apportando il rinforzo simbolico delle sue sanzioni ai limiti e alla barriere logiche e gnoseologiche imposte da un tipo determinato di condizioni materiali di esistenza (effetto di conoscenza-misconoscimento).

Si deve aver cura di non confondere l'effetto di consacrazione che ogni sistema di pratiche e rappresentazioni religiose tende a esercitare - in modo diretto o immediato, nel caso della religiosità delle classi dominanti, in maniera indiretta, laddove è questione della religiosità delle classi dominate - con l'effetto di conoscenza-misconoscimento che qualunque sistema di pratiche e rappresentazioni religiose necessariamente esercita per il fatto stesso di imporre una problematica e che rappresenta probabilmente la più nascosta forma di mediazione attraverso la quale si produce l'effetto di consacrazione; gli schemi di pensiero e di percezione che sono costitutivi della problematica religiosa possono produrre l'oggettività che producono solo producendo il misconoscimento dei limiti della conoscenza che rendono possibile (cioè l'adesione immediata, nelle modalità della credenza, al mondo della tradizione vissuto come «mondo naturale»), nonché dell'arbitrario della problematica in quanto sistema di questioni che non è mai messo in discussione. In virtù di ciò, non si può, senza per questo cadere in contraddizione, attribuire alla religiosità popolare una funzione mistificatrice di spostamento dei conflitti politici e al contempo scorgere in un certo tipo di movimenti religiosi, come le eresie medievali, una forma mascherata della lotta di classe, a meno di prendere in considerazione, cosa che Engels non fa, l'effetto di conoscenza-misconoscimento, che è come dire ogni singola conseguenza del fatto che la lotta di classe non può compiersi, in un momento storico dato, se non assumendo la forma e mutuando il linguaggio (non la «maschera») della guerra di religione. In sostanza, le guerre di religione non sono né le «violente controversie teologiche» che in esse per lo più si ravvisano né i conflitti di «interessi materiali di classe» che Engels vi rinviene: sono le due cose assieme dato che le categorie teologiche del pensiero sono ciò che rende impossibile pensare e condurre la lotta di classe in quanto tale, permettendo di pensarla e condurla come guerra di religione. Allo stesso modo in cui, sul piano pratico, l'alchimia religiosa fa «di necessità virtù», ovvero, per dirla con William James, «rende facile e lieto ciò che in ogni caso è inevitabile», così, in ambito gnoseologico, essa fa «di necessità ragione» trasformando le barriere sociali che definiscono l'«impensabile» in limiti logici, eterni e necessari. Così, ad esempio, si potrebbe facilmente mostrare che, come suggerisce Paul Radin, la rappresentazione della relazione tra l'uomo e le potenze soprannaturali proposta dalle differenti religioni *non può superare i*

limiti imposti dalla logica che regola lo scambio dei beni nel gruppo o nella classe in questione³⁶: tutto sembrerebbe far credere che la rappresentazione «eucaristica» del sacrificio, quasi del tutto sconosciuta nelle società primitive, dove gli scambi obbediscono alla legge del dono e del contro-dono, e altresì nelle classi contadine che, come osserva Weber, nella loro interazioni col dio e col prete, tendono a obbedire a «un'etica rigidamente formalistica del *do ut des*», potesse svilupparsi solo una volta trasformate le strutture dello scambio economico, in particolare con lo sviluppo del commercio e dell'artigianato urbano, il quale, instaurando la relazione col *cliente*, rende possibile la concezione di una moralizzazione calcolatrice delle relazioni tra l'uomo e la divinità. Ed è noto l'effetto di consacrazione che a sua volta può esercitare, in ambito non solo pratico ma anche teorico, la trasfigurazione religiosa dell'*ethos* ascetico della classe borghese nascente in un'etica religiosa dell'ascesi intramondana.

2.2. L'aspetto dell'*interesse religioso* che pertiene alla sociologia, ossia l'interesse che un gruppo o una classe trova in un tipo determinato di pratica o di credenza religiosa, e, in particolare, nella produzione, riproduzione, diffusione e consumo di un tipo determinato di bene di salvezza (incluso lo stesso messaggio religioso), è funzionale al rinforzo che il potere di legittimazione dell'arbitrario, che una data religione detiene, può apportare alla forza materiale e simbolica in grado di essere mobilitata da questo gruppo o da questa classe, legittimando così le proprietà materiali o simboliche connesse a una posizione specifica nella struttura sociale. Di conseguenza, la generica funzione di legittimazione per definizione non può compiersi senza specificarsi in funzione degli interessi religiosi inerenti alle differenti posizioni nella struttura sociale.

Se esiste qualcosa come delle funzioni sociali della religione, e se, conseguentemente, la religione è sottoponibile ad analisi sociologica, è perché i laici non si attendono da essa - o perlomeno non solo - delle giustificazioni per la propria esistenza atte a strapparli dall'angoscia esistenziale della contingenza e dell'emarginazione, quando non dalla miseria biologica, dalla malattia, dalla sofferenza o dalla morte, quanto soprattutto delle giustificazioni al fatto di esistere in una determinata posizione sociale e di esistere come esistono, cioè con tutte le proprietà che sono loro socialmente associate. La questione dell'origine del male (*unde malum et quare?*), che, Weber insegna, come interrogativo sul senso dell'esistenza umana si riscontra solo tra le classi privilegiate, sempre in cerca di una «teodicea della loro buona sorte», è fondamentalmente un'interrogazione sociale sulle cause e sulle ragioni di ingiustizie o privilegi sociali: le *teodicee* sono sempre delle *sociodicee*. A coloro che giudicheranno riduttiva questa teoria

delle funzioni della religione, sarà sufficiente segnalare che le variazioni delle funzioni oggettivamente attribuite alla religione dalle differenti classi sociali in varie società e in epoche differenti indicano come espressione di *etnocentrismo* le teorie che mettono in primo piano le *funzioni psicologiche* (o «personali») della religione: è solo con lo sviluppo della borghesia urbana, portata a interpretare la storia e l'esistenza umana come il risultato del merito o del demerito della persona, piuttosto che come l'effetto della fortuna o del destino, che la religiosità assume quel carattere intensamente personale troppo spesso considerato come inerente all'essenza di ogni esperienza religiosa. Basta dunque costruire il fatto religioso in modo strettamente sociologico, ovvero come l'espressione legittimante di una posizione sociale, per cogliere le condizioni sociali di possibilità, e quindi anche i limiti, degli altri tipi di costruzione, e in particolare di quella che si può definire fenomenologica e che, nel suo sforzo di sottomettersi alla verità vissuta dell'esperienza religiosa come esperienza personale irriducibile alle sue funzioni esterne, omette di operare un'ultima «riduzione», quella delle condizioni sociali che devono essere soddisfatte perché tale esperienza vissuta risulti possibile. Come la virtù per Aristotele, la religiosità personale (ma più generalmente ogni forma di «vita interiore») «richiede un certo agio». La questione della salvezza personale o dell'esistenza del male, dell'angoscia della morte o del senso della sofferenza, e così tutti gli interrogativi situati al confine tra la «psicologia» e la metafisica che ne costituiscono la forma secolarizzata e che sono prodotti e trattati, con metodi ed esiti differenti, dai confessori e dai predicatori, dagli psicologi e dagli psicanalisti, dai romanzieri e dai consulenti matrimoniali - per tacere dei settimanali femminili -, hanno come loro condizione sociale di possibilità lo sviluppo dell'interesse per i problemi di coscienza e un incremento della sensibilità per le miserie della condizione umana; interesse e sensibilità la cui maturazione non è a sua volta possibile che in presenza di un certo tipo di condizioni materiali di esistenza. Il contrasto tra la rappresentazione del Paradiso come luogo di felicità individuale e la speranza millenaristica di un sovvertimento dell'ordine sociale che assilla la fede popolare è il medesimo che oppone la rivolta «metafisica» contro l'assurdità dell'esistenza umana e contro le sole «alienazioni» universali - quelle che la situazione di privilegio non abolisce mai del tutto e che anzi può persino raddoppiare sviluppando l'abitudine a esprimerle, ad analizzarle e, di conseguenza, ad avvertirle - alla rassegnazione dei diseredati di fronte al comune destino di sofferenze, separazioni e solitudine: tutte queste opposizioni parallele originano dal contrasto tra le condizioni materiali di esistenza e le posizioni sociali in cui si generano questi due opposti tipi di rappresentazioni trasfigurate dell'ordine sociale e

del suo futuro.

Se oggi la rappresentazione del Paradiso come luogo di felicità individuale si attaglia meglio alle istanze religiose della piccola borghesia che a quelle delle sue frazioni dominanti, così ben disposte verso l'escatologia scienista di un Teilhard de Chardin come verso la futurologia dei pianificatori prospettivisti, è perché, fa notare Reinhold Niebuhr, il «millenarismo evoluzionista è sempre la speranza delle classi sistemate e privilegiate, che pensano di essere troppo razionali per poter ammettere l'idea dell'emergere improvviso dell'assoluto nella storia», per le quali «l'ideale è nella storia, che marcia verso il suo supremo trionfo», e che «identificano Dio con la natura, il reale con l'ideale non perché le concezioni dualistiche delle religioni classiche siano troppo irrazionali per loro (anche se sono irrazionali), ma perché non soffrono come i diseredati delle brutalità della società in cui vivono e perciò non hanno una visione così catastrofica della storia che è loro contemporanea»³⁷.

2.2.1. Posto che l'interesse religioso si radica nel bisogno di legittimazione delle proprietà inerenti a un determinato tipo di condizioni di esistenza e di posizione nella struttura sociale, le funzioni sociali che la religione svolge per un gruppo o una classe di persone si differenziano necessariamente in relazione alla posizione che questo gruppo o questa classe occupa (a) nella struttura dei rapporti di classe e (b) nella divisione del lavoro religioso.

2.2.1.1. Le relazioni di *transazione* che si stabiliscono tra gli specialisti e i laici in funzione di interessi diversi e le relazioni di *concorrenza* che oppongono tra loro i vari specialisti all'interno del campo religioso costituiscono il principio della dinamica del campo religioso e, di conseguenza, delle trasformazioni dell'ideologia religiosa.

2.2.2. Posto che l'interesse religioso si radica nel bisogno di legittimazione delle proprietà materiali e simboliche inerenti a un determinato tipo di condizioni di esistenza e di posizione nella struttura sociale, dipendendo dunque strettamente da questa posizione, il messaggio religioso più capace di soddisfare l'interesse religioso di un dato gruppo di laici - quindi di esercitare su di esso l'effetto prettamente simbolico di mobilitazione derivante dal potere di assolutizzazione del relativo e legittimazione dell'arbitrario - è quello che gli procura un (quasi) sistema di giustificazione delle proprietà che gli sono oggettivamente inerenti nella misura in cui occupa una determinata posizione nella struttura sociale.

Dedotta direttamente da una definizione strettamente sociologica della funzione della religione, questa affermazione trova la sua

validazione empirica nell'armonia quasi miracolosa che sempre si osserva tra la forma che le pratiche e le credenze religiose assumono in una data società a un dato momento del tempo e gli interessi propriamente religiosi di quella che in quel momento è la sua clientela privilegiata. Così, per esempio, se «la nobiltà guerriera e tutte le forze feudali non tendono a divenire portatrici di un'etica religiosa razionale», è perché, osserva Weber, «concetti come quelli di “colpa”, “redenzione”, “umiltà” religiosa sono non soltanto estranei ma contrari al senso di orgoglio di tutti gli strati politici dominanti, e particolarmente della nobiltà guerriera»³⁸. Tale armonia è il risultato di una *ricezione selettiva* che implica necessariamente una *reinterpretazione* il cui principio altro non è che la posizione occupata nella struttura sociale; tutto questo nella misura in cui gli schemi di percezione e di pensiero, che costituiscono la condizione della ricezione e ne definiscono altresì i limiti, sono il prodotto delle condizioni di esistenza associate a questa posizione (*habitus* di classe o di gruppo). Altrimenti detto, la circolazione del messaggio religioso implica necessariamente una reinterpretazione che può essere opera consapevole di specialisti (così è la volgarizzazione religiosa ai fini dell'evangelizzazione) oppure essere inconsciamente effettuata dalle sole leggi della diffusione culturale (è il caso della «volgarizzazione» risultante dalla divulgazione): essa è tanto maggiore quanto più grande è la distanza economica, sociale e culturale tra il gruppo dei produttori, il gruppo dei divulgatori e il gruppo dei destinatari. Ne consegue che la forma assunta dalla struttura di pratiche e di credenze religiose a una data epoca (la religione storica) può essere anche molto lontana dal contenuto originale del messaggio e che può essere interamente compresa solo se riferita alla struttura completa delle relazioni di produzione, di riproduzione, di circolazione e di appropriazione del messaggio, nonché alla storia di questa struttura³⁹. Per questa ragione Ernst Troeltsch conclude la sua monumentale storia dell'insegnamento sociale delle chiese cristiane affermando che è estremamente difficile «trovare nell'etica cristiana un contenuto permanente e assoluto», perché, presso ogni formazione sociale e in qualunque epoca, la visione del mondo e il dogma cristiano dipendono per intero dalle condizioni sociali che caratterizzano i diversi gruppi sociali o classi nella misura in cui questi devono adattarsi a tali condizioni per padroneggiarle⁴⁰. Esattamente come le credenze e le pratiche più comunemente designate come cristiane (e che in comune hanno poco più del nome) devono la loro sopravvivenza nel tempo al fatto di seguitare a cambiare man mano che cambiano le funzioni che svolgono presso i gruppi sempre rinnovati che le accolgono, allo stesso tempo le rappresentazioni e le condotte religiose che si richiamano a uno stesso e unico messaggio originale devono la loro diffusione allo

spazio sociale al solo fatto di ricevere dei significati e delle funzioni radicalmente differenti presso i differenti gruppi o classi: ecco che allora l'unità di facciata della Chiesa cattolica nel tredicesimo secolo non deve celare l'esistenza di autentici scismi o eresie *interne* che consentivano alla Chiesa di dare una risposta apparentemente unitaria a interessi e esigenze radicalmente diversi (contribuendo così a occultare le differenze).

2.2.2.1. Entro una società divisa in classi, *la struttura dei sistemi di rappresentazioni e di pratiche religiose* propri dei differenti gruppi o classi contribuisce alla perpetuazione e alla riproduzione dell'ordine sociale (inteso come struttura dei rapporti stabiliti tra i gruppi e le classi) contribuendo a consacrarlo, cioè a sanzionarlo e a santificarlo; questo perché, quand'anche si presenti come ufficialmente una e indivisibile, essa si organizza in rapporto a due posizioni polari, e cioè: (1) i sistemi di pratiche e rappresentazioni (religiosità dominante) tendenti a giustificare l'esistenza delle classi dominanti in quanto dominanti e (2) i sistemi di pratiche e rappresentazioni (religiosità dominata) che tendono a imporre ai dominati un riconoscimento della legittimità del dominio fondato sul misconoscimento dell'arbitrario del dominio medesimo e dei suoi modi di espressione simbolica (ossia lo stile di vita e la religiosità delle classi dominanti). In questo modo essa concorre al rafforzamento simbolico della rappresentazione dominata del mondo politico, nonché dell'*ethos* della *rassegnazione* e della *rinuncia* direttamente inculcato dalle condizioni di esistenza - si veda la propensione a commisurare le speranze alle possibilità iscritte in queste condizioni -, per effetto di tecniche di manipolazione simbolica delle aspirazioni assai differenti tra loro (per quanto convergenti), come lo spostamento delle aspirazioni e dei conflitti tramite compensazione e trasfigurazione simbolica (promessa di salvezza) o la trasformazione del destino in scelta (esaltazione dell'ascetismo).

La struttura dei sistemi di rappresentazioni e di pratiche può trovare un elemento di rinforzo della sua efficacia mistificatrice nel fatto di apparire unitaria, operando in modo da occultare sotto un minimum di dogmi e di riti comuni interpretazioni radicalmente opposte delle risposte tradizionali alle più fondamentali questioni dell'esistenza. Non esiste grande religione universale che non esibisca una tale pluralità di significati e funzioni: che si tratti del giudaismo, che, come ha mostrato Louis Finkelstein, nell'opposizione tra le tradizioni farisaica e profetica serba tracce delle tensioni e dei conflitti economici e culturali tra pastori seminomadi e agricoltori sedentari, tra gruppi senza terra e grandi proprietari, tra artigiani e nobili urbani⁴¹; o dell'induismo, diversamente interpretato nei diversi livelli della gerarchia sociale; del buddismo giapponese con le sue

innumerevoli sette, o infine del cristianesimo, un ibrido fatto di elementi mutuati dalla tradizione giudaica, dall'umanesimo greco e da diversi culti iniziatici, la cui trasmissione, nota Weber, fu inizialmente opera di artigiani itineranti, prima di trasformarsi, al suo apogeo, nella religione del monaco e del guerriero, del servo e del nobile, dell'artigiano e del mercante. L'unità apparente di questi sistemi profondamente differenti è tanto più facile da preservare in quanto gli stessi concetti e le stesse pratiche tendono ad assumere dei *significati opposti* quando si tratta di esprimere delle esperienze sociali radicalmente antitetiche: si pensi per esempio alla «rassegnazione», che, per alcuni, è la prima lezione di vita, mentre per altri deve essere faticosamente conquistata contro l'attitudine alla rivolta dinanzi alle forme universali dell'inevitabile. Probabilmente *l'effetto di ambiguità*, che si produce per forza e senza che si debba esplicitamente ricercarlo ogni volta che un unico messaggio è interpretato in rapporto a condizioni di esistenza opposte, non è che una delle mediazioni tramite cui si produce l'effetto di imposizione che ogni religione esercita.

2.3. Posto che una pratica o un'ideologia religiosa non può per definizione esercitare l'effetto propriamente religioso di mobilitazione, connesso all'effetto di consacrazione, che nella misura in cui l'interesse politico che la determina e la sostiene resta celato tanto a chi la produce che a chi l'accoglie, la *credenza* nell'efficacia simbolica delle pratiche e delle rappresentazioni religiose fa parte delle condizioni di tale efficacia.

Senza pretendere di rendere pienamente conto delle relazioni tra la *credenza* e l'*efficacia simbolica* delle pratiche e delle ideologie religiose - cosa che richiederebbe di prendere in considerazione le funzioni e gli effetti psicologici, o addirittura psicosomatici, della credenza⁴²-, ci si vorrebbe limitare a suggerire che la spiegazione delle pratiche e delle credenze religiose in riferimento all'interesse religioso dei produttori e dei consumatori può rendere ragione della credenza stessa: ciò diventa subito chiaro una volta che si è compreso che, siccome il principio stesso dell'effetto di consacrazione risiede nel fatto che l'ideologia e la pratica religiose svolgono una funzione di conoscenza-misconoscimento, gli specialisti religiosi devono necessariamente nascondere a se stessi e agli altri il fatto che le loro lotte hanno per posta degli interessi politici; posto che da tale occultamento dipende l'efficacia simbolica che possono esercitare in queste lotte, essi hanno dunque un interesse politico a nascondere e a nascondersi i loro interessi politici (o «temporali», per esprimersi nel linguaggio «indigeno»)⁴³. Così pure bisogna forse riservare il nome di *carisma* per designare le proprietà simboliche (prima fra tutte, l'efficacia

simbolica) che gli agenti religiosi acquistano nella misura in cui aderiscono all'ideologia del carisma, e cioè per indicare *il potere simbolico che deriva loro dal fatto di credere nel proprio potere simbolico*: se bisogna negare al carisma lo statuto di una teoria sociologica della profezia, resta il fatto che ogni teoria della profezia deve fare spazio al carisma in qualità di *ideologia professionale* del profeta che rappresenta la condizione dell'efficacia specifica della profezia, proprio perché essa allo stesso tempo sostiene la fede del profeta nella sua stessa «missione» e gli fornisce i principi della sua etica professionale, ossia il rifiuto conclamato degli interessi temporali. E se l'ideologia della rivelazione, dell'ispirazione o della missione è la forma per eccellenza dell'ideologia carismatica, è solo perché la convinzione del profeta contribuisce all'operazione di inversione e trasfigurazione che il discorso profetico compie imponendo una rappresentazione della sua stessa genesi che fa discendere dal cielo ciò che esso stesso dalla terra vi proietta. Tuttavia, questo non significa soltanto che colui che chiede di essere creduto sulla parola deve avere l'aria di chi crede nella sua parola, o che colui che professa di imporre la fede con i suoi discorsi deve manifestare, nel suo discorso o nella sua condotta, la fede che nutre nel suo discorso; o ancora che il potere di esprimere o di imporre, tramite il discorso o l'azione oratoria, la fede nella verità del discorso fornisce il principale contributo al potere di persuasione del discorso medesimo. Probabilmente il principio della relazione tra l'interesse, la credenza e il potere simbolico va cercato in quello che Lévi-Strauss chiama «il complesso sciamanico», vale a dire nella dialettica tra esperienza interiore e immagine sociale, in quella circolazione quasi magica di poteri nel corso della quale il gruppo produce e proietta il potere simbolico che si eserciterà su di esso e al termine della quale si costituisce, per il profeta come per i suoi adepti, l'esperienza del potere profetico in cui si esaurisce tutta la realtà di questo potere⁴⁴. E tuttavia, approfondendo lo sguardo, come non vedere che la dialettica tra esperienza interiore e immagine sociale non è che la faccia visibile della *dialettica tra fede e cattiva fede* (nel senso di un mentire a se stesso, individuale o collettivo) che è alla base dei giochi di maschere, dei giochi di specchi e dei giochi di maschere davanti allo specchio volti a fornire agli individui e ai gruppi costretti alla rimozione interessata dell'interesse temporale (economico ma anche sessuale) le vie traverse di un irreprendibile appagamento spirituale? La forza della rimozione non è mai così grande e il lavoro di trasfigurazione così importante come in quegli ambiti del sociale in cui la funzione conclamata e l'esperienza vissuta contraddicono *sic et simpliciter* la verità oggettiva della pratica. E il successo dell'impresa, equivalente alla forza della credenza, dipende dal tasso di collaborazione del gruppo all'impresa individuale

dell'occultamento, e dunque dell'interesse che esso ha nel vedere celata la contraddizione. In altri termini, il mentire a se stessi, che ogni fede (e più in generale ogni ideologia) comporta, ha possibilità di successo solo se la cattiva fede individuale è mantenuta e sorretta dalla cattiva fede collettiva. Diceva Mauss che «è sempre la società che ricompensa se stessa con la falsa moneta del proprio sogno»; solo ed esclusivamente la società, dal momento che essa soltanto può organizzare la *falsa circolazione di falsa moneta* che, dando l'illusione dell'oggettività, distingue la follia quale credenza privata dalla fede come credenza riconosciuta, cioè come *ortodossia*, opinione e credenza (*doxa*) rette (e, se si vuole, di destra)⁴⁵, che prendono il mondo naturale e il mondo sociale nel modo in cui richiedono di essere presi, ossia come *cose che van da sé*. È in questa logica che occorre porre la questione delle condizioni del successo del profeta, il quale si colloca esattamente al confine incerto *tra l'anormale e lo straordinario*, e le cui condotte eccentriche e strane possono essere ammirate in quanto *fuori dal comune* o disprezzate perché *estranee al senso comune*⁴⁶.

3. Funzione specifica e funzionamento del campo religioso

Il *capitale religioso* è ciò che, in funzione della loro posizione nella struttura della distribuzione del capitale di autorità propriamente religiosa, le differenti istanze religiose - individui o istituzioni che siano - possono investire nella concorrenza per il monopolio della gestione dei beni di salvezza e dell'esercizio legittimo del potere religioso, inteso questo come potere di modificare durevolmente le rappresentazioni e le pratiche dei laici inculcando loro un *habitus* religioso, principio generatore di tutti i pensieri, le percezioni e le azioni conformi alle norme di una rappresentazione religiosa del mondo naturale e soprannaturale, cioè oggettivamente e esclusivamente accomodati ai principi di una visione politica del mondo sociale. Tale capitale, da un lato, dipende dallo stato, registrato a un dato momento del tempo, della struttura delle relazioni oggettive tra la *domanda religiosa* (ossia gli interessi religiosi dei diversi gruppi o classi di laici) e l'*offerta religiosa* (ovvero i servizi religiosi, di tipo ortodosso piuttosto che eretico) che le differenti istanze sono indotte a produrre e a offrire in conseguenza della loro posizione nella struttura dei rapporti di forza religiosi, e cioè in funzione del loro capitale religioso; dall'altro, esso prescrive la natura, la forma e la forza delle strategie che queste istanze possono mettere a servizio della soddisfazione dei loro interessi religiosi, così come le

funzioni che esse assolvono nella divisione del lavoro religioso, e quindi nella divisione del lavoro politico⁴⁷.

Pertanto, il capitale di autorità propriamente religiosa, di cui un'istanza religiosa dispone, dipende dalla forza materiale e simbolica dei gruppi e delle classi che essa può mobilitare offrendo loro dei beni e dei servizi tali da soddisfare i loro interessi religiosi; a sua volta, la natura di questi beni e servizi dipende, per il tramite della posizione dell'istanza produttrice nella struttura del campo religioso, dal capitale di autorità religiosa che tale istanza possiede. Questa relazione circolare, o, meglio, dialettica (dato che il capitale di autorità che le differenti istanze possono investire nella concorrenza che le oppone è il prodotto di precedenti relazioni di concorrenza) è all'origine dell'armonia osservabile tra i prodotti religiosi offerti dal campo e le richieste dei laici e, allo stesso tempo, dell'omologia tra le posizioni dei produttori nella struttura del campo e le posizioni dei consumatori dei loro prodotti nella struttura dei rapporti di classe.

3.1. Dato che la posizione delle istanze religiose, istituzionali o individuali, nella struttura della distribuzione del capitale religioso determina tutte le loro strategie, la lotta per il monopolio dell'esercizio legittimo del potere religioso sui laici e della gestione dei beni di salvezza si organizza necessariamente attorno all'opposizione tra *la Chiesa* e *il profeta*. Nella misura in cui riesce a imporre il riconoscimento del suo monopolio (*extra ecclesiam nulla salus*), *la Chiesa* per perpetuare se stessa tende a vietare più o meno completamente l'ingresso nel mercato alle nuove imprese di salvezza, che si tratti di sette o di qualsiasi forma di comunità religiosa indipendente, così come a impedire la ricerca individuale di salvezza (per esempio tramite l'ascetismo, la contemplazione o l'orgia), e di conseguenza a conquistare o difendere un monopolio più o meno totale di un *capitale di grazia istituzionale o sacramentale* (di cui è depositaria per delega e che costituisce un oggetto di scambio con i laici e uno strumento per esercitare il potere su di essi); si dispone a ciò attraverso il controllo dell'accesso ai mezzi di produzione, riproduzione e differenziazione dei beni di salvezza (assicurando cioè il mantenimento dell'ordine nel corpo degli specialisti) e tramite la delega al corpo dei preti, funzionari di culto interscambiabili e dunque tutti uguali dal punto di vista del capitale religioso, del monopolio della distribuzione istituzionale o sacramentale, nonché allo stesso tempo di un' *autorità* (o di una *grazia*) di *funzione* (o di istituzione) di natura tale da dispensarli dal dover conquistare e convalidare ogni volta la loro autorità e da metterli al riparo dalle conseguenze del fallimento della loro azione religiosa. *Il profeta* (o l'eresiarca) e la sua *setta*, per il fatto stesso che esistono, anzi, più precisamente, per

l'ambizione a soddisfare autonomamente i propri bisogni religiosi senza l'intermediazione e l'intercessione della Chiesa, contestano l'esistenza stessa di quest'ultima mettendo in discussione il monopolio degli strumenti di salvezza e devono compiere *l'accumulazione iniziale del capitale religioso* conquistando e riconquistando incessantemente un'autorità sottoposta alle fluttuazioni e alle intermittenze della relazione congiunturale tra l'offerta di un servizio religioso e la domanda religiosa di una categoria specifica di laici.

Data l'autonomia relativa del campo religioso come mercato dei beni di salvezza, è possibile osservare, nelle differenti *configurazioni* storicamente realizzate della struttura delle relazioni tra le differenti istanze in competizione per la legittimità religiosa, altrettanti *momenti di un sistema di trasformazioni*, nonché tentare di cogliere la struttura delle *relazioni invarianti* rilevabili tra le proprietà associate ai gruppi di specialisti che occupano posizioni omologhe in campi differenti, senza ignorare che è soltanto all'interno di ciascuna configurazione storica che le relazioni tra le differenze istanze possono essere caratterizzate in maniera esaustiva e precisa.

3.1.1. La gestione del fondo di capitale religioso (o di sacro), che è il prodotto del lavoro religioso accumulato, e il lavoro religioso necessario per garantire la perpetuazione di questo capitale garantendo la *conservazione* o la *restaurazione* del mercato simbolico in cui ha corso possono essere assicurati solo da un apparato di tipo burocratico, capace, come la Chiesa, di esercitare durevolmente l'azione continua, ossia *ordinaria*, necessaria ad assicurare la sua stessa riproduzione riproducendo sia i produttori di beni di salvezza e di servizi religiosi, cioè il corpo dei preti, sia il mercato destinato a questi beni, vale a dire i laici (contrapposti agli infedeli e agli eretici) come consumatori provvisti del minimo di competenza religiosa (*habitus* religioso) indispensabile per avvertire il bisogno specifico dei suoi prodotti.

3.1.2. Prodotto dell'istituzionalizzazione e della burocratizzazione della setta profetica (con tutti i connessi effetti di «banalizzazione»), la Chiesa, che presenta molte caratteristiche proprie di una burocrazia (delimitazione esplicita degli ambiti di competenza e gerarchizzazione regolamentata delle funzioni, con connessa razionalizzazione delle remunerazioni, delle «nomine, delle «promozioni» e delle «carriere», codificazione delle regole che disciplinano l'attività professionale e la vita extra-professionale, razionalizzazione degli strumenti di lavoro, quali il dogma e la liturgia, e della formazione professionale ecc.), si contrappone oggettivamente alla setta come l'organizzazione ordinaria (banale e banalizzante) all'azione straordinaria di contestazione dell'ordine ordinario.

Ogni setta che ha successo tende a diventare Chiesa, depositaria e guardiana di un'ortodossia, identificata con le sue gerarchie e con i suoi dogmi, e destinata perciò stesso a suscitare una nuova riforma.

3.2. In assenza di qualunque capitale iniziale e di qualsiasi cauzione o garanzia altra dalla sua «persona», la forza di cui dispone il profeta, imprenditore indipendente di salvezza che ha la pretesa di produrre e distribuire dei beni di salvezza di tipo nuovo e tali da svalutare gli antichi, dipende dall'abilità del suo discorso e dalla sua capacità di mobilitare gli interessi religiosi virtualmente eretici di determinati gruppi o classi grazie all'effetto di consacrazione prodotto dal solo fatto della simbolizzazione e dell'esplicitazione, nonché di contribuire alla sovversione dell'ordine simbolico stabilito (cioè sacerdotale) e alla sistematizzazione simbolica della sovversione di quest'ordine, ossia, alla desacralizzazione del sacro (cioè dell'arbitrario «naturalizzato») e alla sacralizzazione del sacrilegio (cioè della trasgressione rivoluzionaria).

3.2.1. Il profeta e lo stregone, che sono accomunati dall'opposizione al corpo dei preti in qualità di imprenditori indipendenti che esercitano la loro funzione al di fuori di ogni istituzione, e dunque senza protezione né garanzia istituzionali, si distinguono per le differenti posizioni che occupano nella divisione del lavoro religioso e in cui si esprimono ambizioni assai diverse, dovute a origini sociali e a formazioni estremamente dissimili. Il profeta dichiara la sua pretesa all'esercizio legittimo del potere religioso dandosi alle attività per le quali il corpo sacerdotale afferma la specificità della propria pratica e l'irriducibilità della propria competenza, quindi la legittimità del suo monopolio (per esempio nella sistematizzazione), cioè producendo e professando una dottrina esplicitamente sistematizzata, atta a conferire un senso unitario alla vita e al mondo e con questo a fornire il mezzo per realizzare l'integrazione sistematica della condotta quotidiana attorno a dei principi etici, cioè pratici; lo stregone, invece, risponde colpo su colpo a delle richieste parziali e immediate, servendosi del discorso come di una tecnica di cura (del corpo) tra le altre e non come strumento di potere simbolico, ossia di predicazione o di «cura d'anime».

È sufficiente mettere in relazione le caratteristiche più universalmente attestate del profeta, ossia la rinuncia al profitto (o, per dirla con Weber, il rifiuto dell'«utilizzazione economica del dono di grazia come fonte di reddito»)⁴⁸ e l'ambizione a esercitare un autentico potere religioso, cioè a imporre e inculcare una dottrina colta, espressa con un linguaggio dotto e inserita in tutta una tradizione esoterica, con le caratteristiche corrispondenti, ma

assolutamente inverse, che definiscono lo stregone, quali la sottomissione all'interesse materiale e l'obbedienza al mandato (collegata alla rinuncia a esercitare un dominio spirituale), per accorgersi che il profeta deve in qualche maniera legittimare la sua ambizione al potere propriamente religioso attraverso una rimozione quanto è più possibile assoluta dell'interesse temporale - il che vuol dire innanzitutto politico -, di cui l'ascetismo e le varie prove psichiche sono un'altra manifestazione. Lo stregone, invece, può prestare apertamente i suoi servizi in cambio di una remunerazione materiale, ponendosi cioè esplicitamente nella relazione venditore-cliente che è la verità oggettiva di ogni relazione tra specialisti religiosi e laici. Ci si può dunque chiedere se il disinteresse non abbia una funzione interessata in quanto componente dell'investimento iniziale richiesto da ogni impresa profetica. Lo stregone, al contrario, è legato al contadino, all'uomo dalla *fede implicita* che, come osserva Weber, predispone poco ad accogliere le sistematizzazioni del profeta, ma che non esclude il ricorso allo stregone, il solo a utilizzare senza finalità proselitistiche e senza riserve mentali il *sermo rusticus*, fornendo così una modalità d'espressione a ciò che non ha nome in nessuna lingua colta.

3.3. Dal momento che la conservazione del monopolio di un potere simbolico, qual è l'autorità religiosa, dipende dalla capacità dell'istituzione che lo detiene di far riconoscere a coloro che ne sono esclusi la legittimità della loro esclusione - ossia di far misconoscere tutta l'arbitrarietà di un'operazione di monopolizzazione di un potere e di una competenza accessibili a chiunque - la contestazione profetica (o eretica) della Chiesa minaccia l'esistenza stessa dell'istituzione ecclesiastica allorché mette in discussione non solo la capacità del corpo sacerdotale di assolvere la sua funzione dichiarata (in nome del rifiuto della «grazia istituzionale»), ma anche la ragion d'essere del sacerdote (in nome del principio del «sacerdozio universale»). Così, quando i rapporti di forza sono in favore della Chiesa, tale contestazione non può che portare alla soppressione del profeta (o della setta) tramite violenza fisica o simbolica (scomunica), a meno che la sottomissione del profeta (o del riformatore), equivalente al riconoscimento della legittimità del monopolio ecclesiastico e della gerarchia che lo assicura, non autorizzi l'annessione tramite canonizzazione (si veda il caso di San Francesco d'Assisi).

3.3.1. Forma particolare della lotta per il monopolio, che si mostra quando la Chiesa detiene un monopolio totale degli strumenti di salvezza, l'opposizione tra ortodossia e eresia (omologa all'opposizione tra la Chiesa e il profeta) si svolge secondo un processo quasi costante: il conflitto per l'autorità propriamente religiosa tra gli

specialisti (conflitto teologico) e/o il conflitto per il potere all'interno della Chiesa porta a una contestazione della gerarchia ecclesiastica che assume la forma di un'eresia allorché, traendo vantaggio da una situazione di crisi, la contestazione della monopolizzazione del monopolio ecclesiastico da parte di una frazione di clero incontra gli interessi anticlericali di una frazione di laici e conduce a una contestazione del monopolio ecclesiastico *tout court*.

Probabilmente, la concentrazione del capitale religioso non è mai stata così forte come nell'Europa medievale: la Chiesa, organizzata in una gerarchia complessa, utilizza un linguaggio praticamente ignoto al popolo e detiene il monopolio dell'accesso agli strumenti di culto, testi sacri e soprattutto *sacramenti*; relegando il monaco al secondo posto nella gerarchia degli *ordines*, essa fa del prete, debitamente incaricato, lo strumento indispensabile della salvezza e attribuisce alla gerarchia il potere di santificazione. Facendo dipendere la salvezza più dalla ricezione dei sacramenti e dalla professione di fede, che non dall'osservanza delle regole morali, la Chiesa promuove quella forma di ritualismo popolare che è la raccolta delle indulgenze: «tra l'undicesimo e il quindicesimo secolo le folle riposero piena fiducia nella benedizione del prete per la remissione dei peccati, che si trattasse di un'assoluzione nel senso sacramentale del termine, oppure della benedizione data ai defunti, delle indulgenze che, concesse sotto determinate condizioni, rimettevano la pena, dei pellegrinaggi intrapresi per ottenere le "grandi indulgenze", dei giubilei romani, dei *confessionalia* che concedevano a certi fedeli dei favori spirituali nel servirsi della confessione»⁴⁹. In una situazione del genere, il campo religioso è coestensivo al campo delle relazioni di concorrenza che si stabiliscono all'interno stesso della Chiesa. I conflitti per la conquista dell'autorità spirituale, che si instaurano nel sottocampo relativamente autonomo dei dotti (teologi) che producono *per altri dotti* e che la ricerca meramente intellettuale della *distinzione* induce a delle prese di posizione scismatiche in ambito dottrinale e dogmatico, sono destinati, per la loro stessa natura, a restare circoscritti al mondo «universitario». Può darsi che la trasformazione di ciò che noi designiamo come scismi clericali in eresie popolari sia sempre più apparente che reale⁵⁰, nella misura in cui, in realtà, anche nei casi più propizi alla tesi della diffusione (si pensi a John Wyclif e ai Lollardi, a Jan Huss e agli Hussiti ecc.), si ha presumibilmente a che fare con un *mix* di invenzione simultanea e di reinterpretazione distorta, accompagnate da una ricerca di cauzioni autorevoli e dotte. Tutto induce a supporre che, se lo scisma clericale ha delle possibilità di diventare un'eresia popolare, è solo ed esclusivamente nella misura in cui la struttura delle relazioni di concorrenza per il potere all'interno della Chiesa gli offre la possibilità di saldarsi con un conflitto

«liturgico» ed ecclesiastico, cioè con un conflitto per il potere sugli strumenti di salvezza⁵¹: se le ideologie religiose (incluse quelle secolarizzate) che, entro assetti assai differenti del campo ideologico, si definiscono eretiche (nel senso che tendono a contestare l'ordine religioso che la «gerarchia» ecclesiastica mira a mantenere) presentano una serie di *tematiche invarianti* (ad esempio: rifiuto della grazia istituzionale, predicazione dei laici e sacerdozio universale, autogestione diretta delle imprese di salvezza - gli ecclesiastici «stabili» sono quindi considerati semplici «servitori» della comunità - «libertà di coscienza», intesa come diritto riconosciuto a ogni individuo di autodeterminazione religiosa, in nome dell'uguaglianza delle qualifiche religiose ecc.), è perché esse hanno tutte per principio generatore una contestazione più o meno radicale della gerarchia sacerdotale che può inasprirsi in una denuncia dell'arbitrarietà di un'autorità religiosa non fondata sulla santità dei suoi detentori, fino a sfociare in una condanna radicale del monopolio ecclesiastico *tout court*. Si aggiunga che, originariamente prodotte-riprodotte in funzione della lotta interna contro la gerarchia ecclesiastica (a differenza dalla maggior parte delle ideologie squisitamente «teologiche» che rispondono ad altre funzioni e restano perciò relegate nel mondo dei chierici), esse erano predisposte a esprimere-ispirare - a costo di radicalizzarsi - gli interessi religiosi delle categorie di laici più inclini a contestare la legittimità del monopolio ecclesiastico degli strumenti di salvezza. Qui come altrove, la questione degli *albori*, o, se si preferisce, dell'eresiarca e dei suoi settari, è pressoché priva di senso e il catalogo degli errori che questo falso problema ingenera risulterebbe infinito. In effetti, lo stesso sottocampo teologico è un campo di concorrenza e si può ipotizzare che le ideologie prodotte in funzione di questa concorrenza siano più o meno predisposte a essere riprese e utilizzate in altre lotte (ad esempio, nelle lotte per il potere all'interno della Chiesa) a seconda della funzione *sociale* che esse svolgono per dei produttori che occupano posizioni diverse in questo campo. Inoltre, posto che ogni ideologia insignita di un'efficacia storica è il prodotto del lavoro collettivo di tutti coloro che essa esprime, ispira, legittima e mobilita, i differenti momenti del processo di circolazione-reinvenzione costituiscono altrettanti albori. Un modello del genere consente di comprendere il ruolo assegnato ai gruppi situati in corrispondenza del punto archimedeo in cui si articolano il conflitto tra specialisti religiosi situati in posizioni opposte (dominanti e dominati) della struttura dell'apparato religioso e il conflitto esterno tra chierici e laici: si tratta dei membri del basso clero che, ordinati o spretati, occupano una posizione dominata nell'apparato di dominio simbolico. Il ruolo assegnato al basso clero (e, più in generale, all'*intelligenza* proletarioide) nei movimenti

ereticali potrebbe spiegarsi col fatto che essi, nella gerarchia dell'apparato ecclesiastico di dominio simbolico, occupano una posizione dominata, che presenta alcune analogie, dovute all'omologia di posizione, con la situazione delle classi dominate; e, grazie a questa posizione liminare [tra dominanti e dominati] nella struttura sociale, essi dispongono di un potere di critica che consente loro di dare alla loro rivolta una formulazione (quasi) sistematica e di servire in questo modo da portaparola per le classi dominate. Dalla denuncia della Chiesa mondana e dei costumi corrotti del clero, e soprattutto degli alti dignitari ecclesiastici, alla contestazione del prete come dispensatore accreditato della grazia sacramentale e alle rivendicazioni estremiste di una democrazia totale del «dono di grazia» il passo è breve: abolizione degli intermediari, con la sostituzione dell'espiazione volontaria alla confessione e alle compensazioni che la Chiesa, detentrica del monopolio del sacramento di penitenza, aveva il diritto esclusivo di imporre al peccatore; ancora, abolizione degli intermediari, passando per il rifiuto dei commentatori e dei commentari, dei «simboli ecclesiastici obbligatori intesi come fonti di interpretazione»⁵², e volontà di tornare alla lettera stessa della fonte sacra non riconoscendo altra autorità che il *preceptum evangelicum*; denuncia del monopolio sacerdotale e rifiuto della grazia d'istituzione in nome dell'uguale distribuzione del dono di grazia, che si esprime nella ricerca di un'esperienza diretta di Dio come pure nell'esaltazione dell'ispirazione divina in grado di permettere all'innocenza, se non addirittura alla *stultitia* degli umili e dei «poveri cristi», di professare i segreti della fede meglio degli ecclesiastici corrotti⁵³.

3.4. La logica di funzionamento della Chiesa, la pratica sacerdotale e, allo stesso tempo, la forma e il contenuto del messaggio che essa impone e inculca sono il risultato dell'azione congiunta di *costrizioni interne* e *forze esterne*. Le prime sono inerenti al funzionamento di una burocrazia che rivendica, con un successo più o meno integrale, il monopolio dell'esercizio legittimo del potere religioso sui laici e della gestione dei beni di salvezza: ne è un esempio *l'imperativo dell'economia del carisma*, che impone di affidare l'esercizio del sacerdozio, attività inevitabilmente «banale» perché quotidiana e ripetitiva, a dei funzionari del culto interscambiabili e dotati di una qualifica professionale omogenea, acquisita tramite un apprendistato specifico, e di strumenti omogenei atti a sostenere un'azione omogenea e omogeneizzante. Le seconde assumono peso diverso a seconda della congiuntura storica, che si tratti (1) degli interessi religiosi dei differenti gruppi o classi di laici in grado di imporre alla Chiesa delle *concessioni* e dei *compromessi* il cui spessore dipende (a)

dalla forza che possono mettere al servizio delle potenzialità eretiche contenute nelle loro deviazioni dalle norme tradizionali (forza con la quale il corpo sacerdotale si confronta direttamente nella cura d'anime) e (b) dal potere di coercizione implicato dal monopolio dei beni di salvezza, o (2) della concorrenza del profeta (o della setta) e dello stregone, che, quanto più mobilitano tali potenzialità eretiche, tanto più indeboliscono il potere di coercizione della Chiesa.

Tutto ciò porta a dire che non si dà adeguata interpretazione del messaggio in una o nell'altra delle sue espressioni storiche se non rapportando il sistema di relazioni costitutivo di questo messaggio al sistema di relazioni tra le forze materiali e simboliche che compongono il campo religioso corrispondente. Il valore esplicativo dei diversi fattori varia a seconda delle situazioni storiche e può anche darsi che le opposizioni che si stabiliscono tra le potenze soprannaturali (ad esempio l'opposizione tra dèi e demoni) riproducano in una logica propriamente religiosa le opposizioni tra i differenti tipi di azione religiosa, cioè i rapporti di forza che si instaurano nel campo religioso tra differenti categorie di specialisti (ad esempio l'opposizione tra specialisti dominanti e dominati).

Gli interessi del corpo sacerdotale possono altresì esprimersi nell'ideologia religiosa che essi producono e riproducono: «Come i sacerdoti bramini hanno monopolizzato la capacità di pregare efficacemente, cioè l'efficace influenza magica sulla divinità, così questo dio (Brahma, il "signore della preghiera") monopolizza a sua volta la disposizione verso questa efficacia e, conseguentemente, il controllo di ciò che più conta nell'agire religioso»⁵⁴. La logica del mercato dei beni religiosi è tale che ogni rafforzamento del monopolio della Chiesa, ossia ogni estensione e qualsiasi incremento del potere temporale e spirituale del corpo sacerdotale sui laici (l'evangelizzazione, per esempio), deve essere pagata con un raddoppiamento delle concessioni accordate, tanto nell'ambito del dogma che della liturgia, alle rappresentazioni dei laici così conquistati. Dovendo rendere ragione delle proprietà inerenti ai beni religiosi (o oggi ai beni culturali) offerti sul mercato, il valore esplicativo dei fattori legati al campo di produzione propriamente detto tende a diminuire a vantaggio dei fattori legati ai consumatori quanto più l'area di diffusione e circolazione dei suoi prodotti si estende, il che vuol dire, entro una società divisa in classi, quanto più si diversifica socialmente. Ne consegue che, quando la Chiesa detiene un monopolio di fatto quasi perfetto, come nell'Europa medievale, l'esplicita differenziazione delle tecniche di predicazione e di cura d'anime e l'estrema diversità delle esperienze religiose, le cui forme vanno dal fideismo mistico al ritualismo magico, si dissimulano sotto l'apparente unità espressa dalle invarianti della liturgia. Così, il gioco

delle reinterpretazioni e delle transazioni ha fatto dell'Islam nordafricano una totalità complessa entro la quale non si riesce a distinguere, se non arbitrariamente, ciò che è propriamente islamico da ciò che ha origini locali: la religiosità della borghesia urbana («tradizionalista» o «occidentalizzata»), cosciente di appartenere a una religione universale, si contrappone sotto ogni aspetto al ritualismo dei contadini, ignari delle sottigliezze del dogma e della teologia, cosicché l'Islam si presenta all'analisi come un insieme gerarchizzato entro cui è possibile isolare diversi «livelli», devozione animista e riti agrari, culto dei santi e marabuttismo, pratica regolata dalla religione, diritto, dogma ed esoterismo mistico. L'analisi differenziale rivelerebbe probabilmente dei tipi estremamente differenti di *profili religiosi* (per analogia con la nozione bachelardiana di «profilo epistemologico»), ossia dei modi assai diversi di integrare gerarchicamente questi differenti livelli, la cui importanza relativa in ciascun tipo di esperienza e di pratica varia a seconda delle condizioni di esistenza e del tasso di istruzione caratteristico del gruppo o della classe presa in esame⁵⁵.

3.4.1. La concorrenza dello stregone - piccolo imprenditore indipendente, ingaggiato all'occasione da soggetti privati ed esercitante la sua funzione part-time e a pagamento senza esservi specificamente formato e senza garanzia istituzionale (nonché, il più delle volte, in modo clandestino) - cui si aggiunge la domanda dei gruppi o classi inferiori (in particolare dei contadini) che forniscono la sua clientela, costringe la Chiesa alla «ritualizzazione» della pratica religiosa e alla canonizzazione delle credenze popolari.

Il *Manuel de Folklore français contemporain* di Arnold Van Gennep abbonda di esempi di questi scambi tra cultura contadina e cultura ecclesiastica - «feste liturgiche folklorizzate», come le «rogazioni», riti pagani integrati nella liturgia ordinaria, santi accreditati di caratteristiche e funzioni magiche ecc. - che sono spia delle concessioni che i chierici devono accordare alle richieste profane, non fosse altro che per strappare i clienti alle concorrenti sollecitazioni della stregoneria cui un «aggiornamento»⁵⁶ li abbandonerebbe⁵⁷. Analogamente, nella campagna nordafricana, l'Islam trae la sua forza e la sua forma dall'essersi adattato alle aspirazioni dei contadini nel momento stesso in cui li assimilava a costo di continue transazioni: mentre la religione agraria si reinterpreta costantemente nel linguaggio della religione universale, i precetti della religione universale si ridefiniscono in funzione dei costumi locali. La tendenza dell'ortodossia a considerare i diritti e i costumi vernacolari (ad esempio berberi) o i culti agrari come sopravvivenze e deviazioni è sempre controbilanciata dallo sforzo più o meno metodico di assorbire, senza riconoscerle, queste forme di religiosità o di diritto⁵⁸.

3.4.2. Viceversa, la saldatura tra la concorrenza del profeta (o della setta) e la critica intellettualistica di certe categorie di laici rafforza la tendenza della burocrazia sacerdotale a sottomettere tanto la liturgia che il dogma a una «sistematizzazione casuistico-razionale» e a una «banalizzazione» finalizzate a farne strumenti di lotta simbolica *omogenei* («banalizzati»), *coerenti*, *distintivi* e fissati («canonizzati»); di conseguenza, strumenti che chiunque può prendere e utilizzare, benché solo al termine di uno specifico apprendistato, cosa che li rende dunque inaccessibili per il primo venuto (in questo consiste la funzione di legittimazione del monopolio religioso assegnata alla formazione).

A dimostrazione che le esigenze di difendersi dalla profezia concorrente (o dall'eresia) e contro l'intellettualismo laico contribuiscono a promuovere la produzione di strumenti «banalizzati» della pratica religiosa c'è il fatto che la produzione degli scritti canonici conosce un'accelerazione allorché il contenuto della tradizione è minacciato⁵⁹. È anche la preoccupazione di definire l'originalità della comunità rispetto alle dottrine concorrenti che porta a valorizzare i *segni distintivi* e le *dottrine discriminanti*, allo stesso tempo per lottare contro l'indifferentismo e per sbarrare la strada alla religione concorrente⁶⁰. D'altro canto, la «sistematizzazione casuistico-razionale» e la banalizzazione rappresentano le condizioni fondamentali di funzionamento di una burocrazia preposta alla gestione dei beni di salvezza, in quanto permettono a degli agenti *qualunque* (ossia interscambiabili) di esercitare in maniera continua l'attività sacerdotale fornendo loro gli strumenti pratici indispensabili per svolgere la loro funzione col minimo costo (per loro medesimi) e col minimo rischio (per l'istituzione), e questo soprattutto quando si tratta di dover «prendere posizione (nella predicazione o nella cura d'anime) di fronte a un numero infinito di problemi che non erano stati risolti nella rivelazione»⁶¹ - il breviario, la raccolta di sermoni o il catechismo funzionano contemporaneamente da promemoria e da barriera, volti nel contempo a permettere di fare a meno dell'improvvisazione e a proibirla. Infine, per effetto dei raffinamenti e delle complicazioni che apporta al patrimonio culturale primario, la sistematizzazione sacerdotale riesce a tenere i laici a distanza (è una delle funzioni di ogni *teologia esoterica*)⁶², a convincerli che questa attività richiede una «qualifica» speciale, un «dono di grazia inaccessibile» alla gente comune, e a persuaderli a lasciare la gestione dei loro affari religiosi alla casta dirigente, l'unica in grado di acquisire la competenza necessaria a diventare un *teorico religioso*⁶³.

4. Potere politico e potere religioso

Dal momento che l'autorità propriamente religiosa e la forza temporale che le differenti istanze religiose possono investire nella loro lotta per la legittimità religiosa non sono mai indipendenti dal peso dei laici da queste mobilitati nella struttura dei rapporti di forza tra le classi, e siccome, di conseguenza, la struttura delle relazioni oggettive tra le istanze occupanti posizioni differenti nei rapporti di produzione, riproduzione e distribuzione di beni religiosi tende a riprodurre la struttura dei rapporti di forza tra i gruppi o le classi, ma *nella forma trasfigurata e mascherata* di un campo di rapporti di forza tra istanze in lotta per il mantenimento o la sovversione dell'ordine simbolico, la struttura delle relazioni tra il campo religioso e il campo del potere determina, in ogni circostanza, la configurazione della struttura delle relazioni costitutive del campo religioso. Quest'ultimo svolge una funzione esterna di legittimazione dell'ordine stabilito nella misura in cui il mantenimento dell'ordine simbolico contribuisce direttamente al mantenimento dell'ordine politico, laddove invece la sovversione simbolica dell'ordine simbolico può intaccare l'ordine politico soltanto quando si accompagna a una sovversione politica di tale ordine.

4.1. La Chiesa contribuisce al mantenimento dell'ordine politico, ossia al rafforzamento simbolico delle divisioni inerenti a questo ordine, nel momento e nella misura in cui adempie alla sua funzione specifica che è di contribuire al mantenimento dell'ordine simbolico. Questa operazione consiste (1) nell'imporre e inculcare degli schemi di percezione, di pensiero e di azione oggettivamente accordati con le strutture politiche e perciò stesso atti a conferire a tali strutture quella legittimazione suprema che è la «naturalizzazione», vale a dire instaurando e ripristinando il consenso sull'ordinamento del mondo tramite l'imposizione e l'inculcamento di schemi di pensiero comuni e attraverso l'affermazione o la riconferma solenne di quest'accordo nella festa o nella cerimonia religiosa - azione simbolica di secondo livello che si serve dell'efficacia simbolica dei simboli religiosi per rafforzarla rafforzando la credenza collettiva nella loro efficacia; (2) nel mettere in campo l'autorità propriamente religiosa di cui dispone per combattere sul terreno propriamente simbolico i tentativi profetici o eretici di sovversione dell'ordine simbolico.

Non è probabilmente un caso se, in modo idealtipico, due tra le fonti più importanti della filosofia scolastica esibiscono fin nel loro stesso titolo l'omologia tra le strutture politiche, cosmologiche ed ecclesiastiche che alla Chiesa è dato di inculcare: queste due opere attribuite a Dionigi l'Areopagita, *Sulla gerarchia celeste* e *Sulla gerarchia*

ecclesiastica, contengono una filosofia emanazionista che stabilisce una stretta corrispondenza tra la gerarchia dei valori e la gerarchia degli esseri, facendo dell'universo l'esito di un processo di degradazione che va dall'Uno, l'Assoluto, alla materia, passando per gli arcangeli, gli angeli, i serafini e i cherubini, l'uomo e la natura organica. Questo sistema simbolico, in cui la cosmologia aristotelica, col suo «primo motore immobile» che trasmette alle più alte sfere celesti il movimento che da lì gradualmente discende fino al mondo sublunare del divenire e della corruzione, si integra senza difficoltà, sembra predisposto da qualche armonia prestabilita a esprimere la struttura «emanazionista» del mondo ecclesiastico e del mondo politico: ciascuna delle gerarchie - papa, cardinali, arcivescovi, vescovi, basso clero; imperatore, principi, duchi e altri vassalli - è un'immagine fedele di tutte le altre e quindi, in ultima analisi, è soltanto un aspetto dell'ordine cosmico stabilito da Dio, dunque eterno e immutabile. Instaurando una così perfetta corrispondenza tra i diversi ordini, alla maniera del mito che riconduce la diversità del mondo a delle serie di opposizioni semplici e gerarchizzate, a loro volta riconducibili le une alle altre - alto e basso, destra e sinistra, maschile e femminile, secco e umido -, l'ideologia religiosa produce quella forma elementare dell'esperienza della necessità logica che il pensiero analogico genera attraverso l'unificazione di universi separati. Il contributo più specifico della Chiesa (e più in generale della religione) al mantenimento dell'ordine simbolico consiste meno nella *trasmutazione nell'ordine della mistica*⁶⁴ che nella *trasmutazione nell'ordine della logica* cui essa sottopone l'ordine politico per il solo fatto che *unifica* differenti ordini: l'effetto di assolutizzazione del relativo e di legittimazione dell'arbitrario è prodotto non solo tramite l'instaurazione di una corrispondenza tra la gerarchia cosmologica e la gerarchia sociale o ecclesiastica, ma anche e soprattutto attraverso l'imposizione di un modo di pensare gerarchico che «naturalizza» (Aristotele non parla forse di «luoghi naturali»?) le relazioni d'ordine riconoscendo l'esistenza di punti privilegiati nello spazio cosmico come nello spazio politico. «La disciplina logica» - diceva Durkheim - «è un aspetto della disciplina sociale»⁶⁵. Inculcare, tramite istruzione implicita e esplicita, il rispetto delle discipline «logiche», quali sono quelle su cui poggia il sistema mitico-rituale o l'ideologia religiosa e la liturgia; più esattamente, imporre le osservanze rituali che, vissute come la condizione di salvaguardia dell'ordine cosmico e di sussistenza del gruppo (in certi contesti il cataclisma naturale interpreta la parte che la rivoluzione politica gioca in altri), tendono di fatto a perpetuare le relazioni fondamentali dell'ordine sociale (una delle funzioni principali del rito è di rendere possibile la riunificazione di principi mito-logicamente separati, come il maschile e il femminile,

l'acqua e e il fuoco ecc.) significa trasformare la trasgressione delle barriere sociali in un sacrilegio che racchiude in sé la sua stessa sanzione: quando non equivale a rendere impensabile la sola idea della trasgressione di frontiere così perfettamente «naturalizzate» (in quanto interiorizzate come principi di strutturazione del mondo) da non poter essere abolite che a costo di una rivoluzione simbolica (quali, poniamo, la rivoluzione copernicana e galileiana da un lato, machiavelliana dall'altro) connessa a una profonda trasformazione politica (ad esempio il crollo graduale dell'ordine feudale). In breve, se un'istituzione che, come la Chiesa, si trova innanzitutto investita di una funzione di mantenimento dell'ordine simbolico in virtù della sua posizione nella struttura del campo religioso, contribuisce per di più sempre al mantenimento dell'ordine politico, non è soltanto perché le topologie cosmologiche sono sempre delle topologie politiche «naturalizzate», ma anche perché, come attesta lo spazio che tutti i metodi di educazione aristocratici riservano all'apprendimento dell'etichetta e delle buone maniere, l'inculcamento del *rispetto delle forme*, persino e soprattutto nelle versioni del formalismo e del ritualismo magico, imposizione arbitraria di un ordine arbitrario, costituisce uno dei mezzi più efficaci per ottenere la conoscenza-misconoscimento dei divieti e delle norme che garantiscono l'ordine sociale.

4.1.1. La relazione di omologia che si instaura tra la posizione della Chiesa nella struttura del campo religioso e la posizione delle frazioni dominanti delle classi dominanti nel campo del potere e nella struttura dei rapporti di classe, e che fa sì che la Chiesa contribuisca alla conservazione dell'ordine politico contribuendo alla conservazione dell'ordine religioso, non esclude tensioni e conflitti tra il potere politico e il potere religioso. Questi, malgrado la complementarità parziale delle loro funzioni nella divisione del lavoro di dominio, possono entrare in concorrenza e, nel corso della storia, hanno trovato (a costo di compromessi taciti o di concordati espliciti fondati sempre sullo scambio tra forza temporale e autorità spirituale) diverse soluzioni di equilibrio tra i due poli costituiti dalla ierocrazia, o governo temporale dei preti, e dal cesaropapismo, o subordinazione totale del potere sacerdotale al potere secolare.

Tutto ciò induce a supporre che la struttura delle relazioni tra il campo del potere e il campo religioso determini la configurazione della struttura delle relazioni costitutive del campo religioso. Così, ne *Il giudaismo antico*, Max Weber mostra che, a seconda del tipo di potere politico e del tipo di rapporti tra istanze religiose e istanze politiche, possono darsi diverse soluzioni della relazione antagonista tra il sacerdozio e la profezia: nei grandi imperi burocratici come l'Egitto e Roma, la profezia è semplicemente esclusa da un campo

religioso strettamente controllato dalla polizia religiosa di una religione di Stato. Viceversa, in Israele, il sacerdozio non poteva contare sulla monarchia, troppo debole per reprimere in maniera definitiva la profezia, la quale godeva del sostegno dei notabili e aveva alle spalle una lunga tradizione. In Grecia, ci troviamo di fronte a una soluzione intermedia: il fatto che si autorizzi il libero esercizio della profezia, ma solamente in un luogo ben definito, il tempio di Delfi, manifesta la necessità di venire «democraticamente» a patti con le richieste dei laici. Del resto, a queste differenti modalità di strutturazione della relazione tra le istanze interne al campo religioso corrispondono differenti forme di profezia.

4.2. L'attitudine a formulare e a nominare ciò che i sistemi simbolici in vigore respingono nell'informato o nell'innominabile, spostando così la frontiera tra pensato e impensato, possibile e impossibile, pensabile e impensabile - attitudine connessa a una nascita illustre associata a una posizione incerta nella struttura del campo religioso e nella struttura dei rapporti di classe -, costituisce il capitale iniziale che permette al profeta di esercitare un'azione in grado di mobilitare una frazione di laici sufficientemente potente, simboleggiando tramite il suo discorso e la sua condotta straordinaria ciò che i sistemi simbolici ordinari sono strutturalmente inabili a esprimere.

Il successo del profeta resta incomprensibile finché si permane all'interno dei confini del campo religioso. A meno di invocare un potere miracoloso, ossia una *creazione ex nihilo di capitale religioso*, che è quanto fa Max Weber in alcune sue formulazioni della teoria del carisma. Infatti, come il prete si lega all'ordine ordinario, così il profeta è l'uomo delle situazioni di crisi, quando l'ordine stabilito vacilla e tutto il futuro è sospeso. Il discorso profetico è più facile che si manifesti nei periodi di crisi, aperta o larvata, che interessano ora società intere ora specifiche classi, cioè nei periodi in cui le trasformazioni economiche o morfologiche determinano, in questa o quell'altra parte della società, il crollo, l'indebolimento o l'obsolescenza delle tradizioni o dei sistemi simbolici che fornivano i principi della visione del mondo e della condotta di vita. Così, osservava Max Weber, «la creazione di un potere carismatico [...] è sempre il prodotto di situazioni esterne inusitate» o di una «eccitazione comune di un gruppo di uomini, sorta da qualcosa di straordinario»⁶⁶. Analogamente Marcel Mauss notava che «carestie e guerre suscitano profeti ed eresie, [che] certi contatti violenti intaccano persino la distribuzione della popolazione, la natura della popolazione, [che] ibridazioni di intere società (come in caso di colonizzazione) fanno inevitabilmente e precisamente sorgere nuove

idee e nuove tradizioni [...]. Non bisogna confondere queste cause collettive, organiche, con l'azione degli individui che le interpretano, più che dirigerle. Non si deve perciò contrapporre l'invenzione individuale all'abitudine collettiva. Costanza e routine possono essere il prodotto degli individui, innovazione e rivoluzione l'opera dei gruppi, dei sottogruppi, delle sette, dei singoli che agiscono che agiscono attraverso e in funzione dei gruppi»⁶⁷. Wilson D. Wallis osserva che i messia sorgono nei periodi di crisi, in connessione con un'aspirazione profonda al cambiamento politico, e che «quando la prosperità nazionale rifiorisce, la speranza messianica svanisce»⁶⁸. Allo stesso modo, infine, Evans-Pritchard nota come il profeta - ed è il caso anche della maggior parte dei profeti ebrei - sia legato alla guerra: «la funzione sociale principale dei più importanti profeti del passato era di dirigere raid di bestiame contro i Dinka e guidare le battaglie contro i vari gruppi stranieri del nord»⁶⁹. Per abbandonare definitivamente la rappresentazione del carisma come proprietà connaturata a un singolo individuo, bisognerebbe ancora determinare, per ogni specifico caso, le caratteristiche sociologicamente pertinenti di una biografia individuale che fanno sì che un certo individuo si sia trovato *socialmente* predisposto a sperimentare ed esprimere con particolare forza e coerenza delle disposizioni etiche o politiche già implicitamente presenti in tutti i membri della classe o del gruppo dei suoi destinatari. Occorrerebbe analizzare in particolare i fattori che predispongono le categorie e i gruppi strutturalmente ambigui, zoppi o bastardi (parole scelte per la loro virtù evocativa), quelli che occupano luoghi di grande tensione strutturale, posizioni liminari e punti archimedei (quali ad esempio i fabbri in molte società primitive, l'*intelligenza* proletaroide nei movimenti millenaristi o, ponendosi su un piano psicologico, gli individui dallo *status* fortemente incerto), a svolgere la funzione loro spettante sia nello stato di funzionamento normale delle società (manipolazione di forze pericolose e incontrollate) sia nelle situazioni di crisi (formulazione dell'informato). Il profeta, in breve, è meno l'uomo «straordinario» di cui parlava Weber che l'uomo delle situazioni straordinarie, quelle su cui i guardiani dell'ordine ordinario non hanno niente da dire, e *pour cause*, visto che il solo linguaggio di cui dispongono per pensarle è quello dell'esorcismo. È solo in quanto realizza, nella sua persona e nel suo discorso come parole esemplari, l'incontro tra un significante e un significato che gli preesisteva, ma soltanto allo stato virtuale e implicito, che egli può mobilitare i gruppi o le classi che riconoscono il suo linguaggio perché si riconoscono in lui - che si tratti delle fasce aristocratiche e principesche nel caso di Zarathustra, di Muhammad e dei profeti indiani, delle classi medie, urbane e rurali nel caso dei profeti di Israele. Il fatto che l'analisi erudita mostri che il discorso

profetico non apporta quasi nulla che non fosse già contenuto nella tradizione anteriore, sacerdotale o settaria, non esclude affatto che esso abbia potuto produrre l'illusione della novità radicale, ad esempio *volgarizzando* per pubblici nuovi un messaggio esoterico. La crisi del linguaggio ordinario reclama o autorizza il linguaggio di crisi e la critica del linguaggio ordinario: la rivelazione, cioè il fatto di dire ciò che sta per accadere o di dire ciò che, in quanto indicibile, era impensabile, vive di questi momenti in cui tutto può essere detto perché tutto può accadere. È proprio una di queste congiunture che Cesare Vasoli evoca per rendere ragione dell'apparizione di una setta eretica fiorentina alla fine del quindicesimo secolo: «Soprattutto dopo il 1480 troviamo tracce numerose e frequenti di una forte sensibilità escatologica, attese diffuse di avvenimenti mistici, prodigi terrificanti, segni premonitori e apparizioni misteriose che annunciano grandi sconvolgimenti nelle cose umane e divine, nella vita ecclesiastica e nell'imminente destino di tutta la cristianità. L'invocazione di un grande riformatore non è rara e anzi si fa sempre più viva e insistente affinché questi venga a purificare e rinnovare la Chiesa, a purgarla di tutti i suoi peccati e a ricondurla alle sue origini divine, alla purezza senza macchia dell'esperienza evangelica [...]. Non ci sorprende che, in questa atmosfera, ricompaiano anche tesi dichiaratamente profetiche»⁷⁰. Il profeta ha successo se riesce a dire ciò che va detto in una di queste situazioni che sembrano reclamare e rifiutare il linguaggio, poiché impongono la scoperta dell'inadeguatezza di tutte le griglie di decifrazione a disposizione. Tuttavia, guardando più in profondità, l'esercizio stesso della funzione profetica non è concepibile se non in delle società che, fuoriuscendo dalla mera riproduzione, sono entrate, per così dire, nella storia: quanto più ci si allontana dalle società più indifferenziate e maggiormente capaci di controllare il proprio divenire ritualizzandolo (con riti agrari e riti di passaggio), tanto più i profeti, inventori del futuro escatologico e perciò della *storia* come movimento verso il futuro, soggetti che sono a loro volta prodotti della storia, e cioè della rottura del tempo ciclico che la crisi provoca, sopraggiungono a ricoprire il ruolo sino ad allora svolto dai meccanismi sociali di *ritualizzazione della crisi*, ossia di esercizio controllato della crisi, che presuppongono una divisione del lavoro religioso che assegna dei ruoli *complementari* ai responsabili dell'ordine ordinario - i bramini in India, i flamini a Roma - e ai fautori del disordine sacro - rispettivamente luperci e gandharva. E non si può fare a meno di notare *en passant* che la stilizzazione operata dal mito esibisce in forma paradigmatica l'opposizione tra i due poteri antagonisti, la *celeritas* e la *gravitas*, che è alla base di tutta una serie di opposizioni secondarie quali quella tra il discontinuo e il continuo, tra la creazione e la conservazione, tra la mistica e la religione: «i

bramini, così come i flamini con la gerarchia sacerdotale cui sono a capo, rappresentano la religione *permanente e costantemente pubblica* nella quale trova posto - ad eccezione di un giorno soltanto - *tutta la vita della società e di tutti i suoi membri*. I luperci, così come il gruppo di uomini di cui i gandharva si direbbe siano la trasposizione mitica, costituiscono giustappunto questa eccezione; appartengono, questi, a una religione che pubblica e accessibile non è mai se non in una *fugace apparizione* [...]. Flamini e bramini assicurano l'*ordine sacro*, luperci e gandharva sono gli agenti di un *disordine non meno sacro*; delle due religioni che rappresentano, una è *statica, regolamentata, calma*, l'altra è *dinamica, libera, violenta*; è proprio per questa sua natura che la seconda non può prevalere che *per un tempo assai breve*, il tempo di *purificare* e, insieme, di *rivitalizzare*, di "ricreare" tumultuosamente la prima»⁷¹. È sufficiente aggiungere che i flamini⁷² sono bevitori e musicisti, mentre si bramini si astengono dai liquori inebrianti e ignorano il canto, la danza e la musica: «*niente di originale, niente che dipenda dall'ispirazione e dalla fantasia*⁷³; che «la velocità (rapidità estrema, apparizione e scomparsa improvvise, presa immediata ecc.) è il tipo di comportamento, il "ritmo" che meglio si addice all'attività di queste società *violente, improvvisatrici, creatrici*», mentre la religione pubblica «richiede un comportamento maestoso, *un ritmo lento*⁷⁴; che i luperci e i flamini si contrappongono altresì come *juniores* e *seniores*, come leggeri e pesanti (*guru*); che i flamini «assicurano il decorso *regolare* di una fecondità continua, senza interruzioni e incidenti», ma che, capaci di prolungare la vita e la fecondità tramite i loro sacrifici, non possono «*rivitalizzarle*», laddove invece i miracoli dei luperci «sanano un incidente, ripristinano una fecondità interrotta»⁷⁵; che infine «se i luperci e i gandharva possono creare è perché sono "eccessivi", mentre i flamini e i bramini, essendo "perfetti", possono solo conservare»⁷⁶.

4.2.1. La relazione che si stabilisce tra la rivoluzione politica e la rivoluzione simbolica non è simmetrica.

Se probabilmente non esiste rivoluzione simbolica che non presupponga una rivoluzione politica, la rivoluzione politica, di suo, non è sufficiente a produrre la rivoluzione simbolica necessaria per fornirle un linguaggio adeguato, che è condizione per una sua piena realizzazione: «La tradizione di tutte le generazioni scomparse pesa come un incubo sul cervello dei viventi e proprio quando sembra che essi lavorino a trasformare se stessi e le cose, a creare ciò che non è mai esistito, proprio in tali epoche di crisi rivoluzionaria essi evocano con angoscia gli spiriti del passato per prenderli al loro servizio; ne prendono a prestito i nomi, le parole d'ordine per la battaglia, i costumi, per rappresentare sotto questo vecchio e venerabile

travestimento e con queste frasi prese a prestito la nuova scena della storia»⁷⁷. Fintantoché la crisi non ha ancora trovato il suo profeta, gli schemi con i quali si pensa il mondo sovvertito sono ancora il prodotto di un mondo da sovvertire. Il profeta è colui che può contribuire a realizzare la coincidenza della rivoluzione con se stessa operando la rivoluzione simbolica che la rivoluzione politica reclama. Tuttavia se è vero che la rivoluzione politica trova la sua compiuta realizzazione solo nella rivoluzione simbolica che la fa pienamente esistere dandole gli strumenti per pensarsi nella sua verità, ossia come evento inedito, impensabile e indicibile secondo tutti gli schemi antichi, invece di pensarsi come questa o quella rivoluzione del passato; se è vero quindi che ogni rivoluzione politica reclama quella rivoluzione dei sistemi simbolici che la tradizione metafisica designa col nome di *metanoia*, nondimeno la conversione delle menti, in quanto rivoluzione del pensiero, è una rivoluzione solo ed esclusivamente nelle menti già da prima convertite dei profeti religiosi, i quali, non potendo pensare i limiti del loro potere, cioè del loro pensiero sul potere, non possono fornire gli strumenti per pensare l'impensabile della crisi senza allo stesso tempo imporre l'impensato del significato politico della crisi; così, senza saperlo né volerlo, si rendono responsabili del *furto di pensiero* da loro subito.

* © Revue française de sociologie», 12-3 (1971), pp. 295-334.

1 W. von Humboldt, *Einleitung zum Kawi-Werk*, in Id., *Werke*, Berlin, Behr, 1907, vol. II, t. I, p. 60, citato da E. Cassirer, *Sprache und Mythos*, Leipzig, Teubner, 1925 («Studien der Bibliothek Warburg» 6), riprodotto in Id., *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965, p. 80.

2 E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin, B. Cassirer, 1923-29 [trad. it. *Filosofia delle forme simboliche*, a cura di E. Arnaud, Firenze, La Nuova Italia, 196166]; Id., *Structuralism in Modern Linguistics*, in «Word», 1 (1945), pp. 99-120 [trad. it. *Lo strutturalismo nella linguistica moderna*, a cura di S. Veca, Napoli, Guida, 1970]. Cassirer, che nel 1922 aveva scritto un saggio intitolato *Die Begriffsform in mythischen Denken* (*Studien der Bibliothek Warburg*, Teubner, Leipzig, vol. 1, 1922), fa proprie le tesi fondamentali della scuola durkheimiana («il carattere fondamentalmente sociale del mito è cosa non controversa»; *An Essay on Man*, New York, Doubleday & Co., 1956, 1^a ed. New Haven, Yale University Press, 1944, p. 107) [trad. it. *Saggio sull'uomo. Introduzione a una filosofia della cultura*, a cura di L. Pavolini, Milano, Longanesi, 1948, p. 123] e utilizza il concetto stesso di «forma di classificazione» come equivalente della sua nozione di «forma simbolica» (*The Myth of the State*, New York, Doubleday and Co, 1955 (1^a ed. New Haven, Yale University Press, 1946, p. 16) [trad. it. *Il mito dello Stato*, a cura di C.

Pellizzi, Milano, Longanesi, 1971², p. 41].

3 E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912, p. 25 [trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, a cura di R. Cantoni, Milano. Edizioni di Comunità, 1971², p. 20].

4 «Così rinnovata, la teoria della conoscenza sembra chiamata a riunire i vantaggi contrari delle due teorie opposte, senza averne gli inconvenienti. Essa conserva tutti i principi essenziali dell'apriorismo; ma al tempo stesso si ispira a quello spirito di positività che l'empirismo si sforzava di soddisfare» (*ibid.*, p. 27) [trad. it., p. 21].

5 C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, pp. 48-99 [trad. it. *Il pensiero selvaggio*, a cura di P. Caruso, Milano, il Saggiatore, 1968³, pp. 48-86]; E. Durkheim - M. Mauss, *De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives*, in M. Mauss, *Œuvres*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, vol. II, pp. 13-195 [trad. it. *Su alcune forme primitive di classificazione*, in E. Durkheim - H. Hubert - M. Mauss, *Le origini dei poteri magici*, a cura di A. Macchioro, Torino, Boringhieri, 1977, pp. 15-92].

6 «Sono inoltre particolarmente grato al signor Ricoeur per aver sottolineato la parentela che poteva esserci tra il mio progetto e quello del kantismo. Si tratta, in sostanza, di una trasposizione della ricerca kantiana in ambito etnologico, con la differenza che, invece di utilizzare l'introspezione o di riflettere sullo stato della scienza nella specifica società in cui è situato il filosofo, si è traghettati ai confini di tutto ciò dalla ricerca di quanto di comune ci può essere tra l'umanità che ci sembra più distante da noi e la maniera in cui la nostra stessa mente lavora; cercando, dunque, di cogliere alcune proprietà fondamentali e costrittive per ogni mente, quale che sia» (C. Lévi-Strauss, *Réponses à quelques questions*, in «Esprit», 11 [nov. 1963], pp. 628-653).

7 Sulla relazione tra Durkheim e Saussure, i due - inegualmente riconosciuti - padri fondatori dello strutturalismo, si veda W. Doroszewski, *Quelques remarques sur les rapports de la sociologie et de la linguistique: E. Durkheim et F. de Saussure*, in «Journal de Psychologie», gen./apr. 1933, ripubblicato in E. Cassirer et al., *Essais sur le langage*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, pp. 99-109 [trad. it. *Alcune osservazioni sui rapporti tra la sociologia e la linguistica: E. Durkheim e F. De Saussure*, in Aa. Vv., *Il linguaggio*, a cura di G. Mininni, Bari, Dedalo, 1976, pp. 221-253].

8 Il che autorizza in sostanza a diffidare *a priori* di tutti i tentativi di applicare ai prodotti dell'industria culturale o alle opere d'arte dotte metodologie che sono soltanto la trasposizione più o meno meccanica dell'analisi linguistica, facendo astrazione sia dalla posizione dei produttori nel campo di produzione sia dalle funzioni che questi oggetti simbolici svolgono per i produttori e per le differenti categorie di consumatori.

9 «Se ad ogni istante gli uomini non si accordassero su queste idee essenziali, se non possedessero una concezione omogenea del tempo, dello spazio, della causa, del numero ecc., ogni accordo - e quindi ogni vita comune - diventerebbe impossibile tra le intelligenze. Perciò la società non può abbandonare le categorie al libero arbitrio dei singoli, senza abbandonarsi essa stessa. Per poter vivere essa non ha soltanto bisogno di un certo grado di *conformismo morale*; essa non può fare a meno anche di un minimo *conformismo logico*» (E. Durkheim, *Les formes* cit., p. 21) [trad. it., p. 19,

corsivo di Bourdieu].

10 [Ossia “sovrapporsi” e “nascondere”].

11 C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 229 [trad. it. *Antropologia strutturale*, a cura di P. Caruso, Milano, il Saggiatore 1968³, pp. 232-233]. Le pregevoli pagine che Lévi-Strauss dedica al problema dell'efficacia simbolica (capp. IX e X, pp. 183-226) [trad. it., pp. 189-230] restano isolate nell'opera, mentre il testo più significativo ai nostri fini è il capitolo di *Tristi tropici* intitolato «Lezione di scrittura»: «La scrittura è una strana cosa. Potrebbe sembrare che la sua apparizione dovesse determinare necessariamente cambiamenti profondi nelle condizioni di esistenza dell'umanità; e che queste trasformazioni dovrebbero essere soprattutto di natura intellettuale. [...] Se la mia ipotesi è esatta, bisogna ammettere che la *funzione primaria della comunicazione scritta è di facilitare l'asservimento*. L'impiego della scrittura a fini disinteressati, in vista di trarne soddisfazioni intellettuali ed estetiche, è un risultato secondario, se pure non si riduce più spesso a un mezzo per rafforzare, giustificare e dissimulare l'altro» (Id., *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, pp. 317-318) [trad. it. *Tristi tropici*, a cura di B. Garufi, Milano, il Saggiatore, 1968³, pp. 283 e 285; corsivo di Bourdieu].

12 «Affinché tutto ti vada bena e tu viva a lungo sulla terra» (per citare i termini della promessa fatta a coloro che onorano i loro genitori). M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Köln-Berlin, Kiepenheuer & Witsch, 1964, vol. II, p. 317 [trad. it. *Economia e società*, a cura di P. Rossi, Milano, Edizioni di Comunità, 1968², vol. II, p. 411].

13 Benché si possa evidentemente trasporre al corpo degli specialisti religiosi quanto Engels, nella sua lettera a Conrad Schmidt del 27 ottobre 1890, scrive sui professionisti del diritto: «Lo stesso vale per il diritto: non appena diviene necessaria la nuova divisione del lavoro, che crea dei *professionisti del diritto*, si apre a sua volta un ambito nuovo, autonomo, che, pur dipendendo in linea di massima dalla produzione e dal commercio, nondimeno dispone, anch'esso, di una specifica capacità di reazione rispetto a questi ambiti. In uno Stato moderno, il diritto non deve solo corrispondere alla situazione economica generale, esserne l'espressione, bensì anche essere un'*espressione in sé coerente* che non faccia a pugni con se stessa per le sue contraddizioni interne. E per riuscirci, riflette sempre meno fedelmente le contraddizioni economiche». Engels descrive poi l'effetto di apriorizzazione risultante dall'illusione dell'autonomia assoluta: «il giurista si figura di operare con asserzioni *a priori*, mentre queste non sono altro che riflessi economici»; riferendosi alla filosofia, egli osserva una delle conseguenze della professionalizzazione che è tale da rafforzare, per un effetto circolare, l'illusione dell'autonomia assoluta: «Come ambito determinato della divisione del lavoro, la filosofia di ogni epoca presuppone un determinato materiale intellettuale, che le è stato trasmesso dai suoi predecessori e da cui essa prende le mosse» [corsivo di Bourdieu].

14 K. Marx - F. Engels, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions Sociales, 1968, p. 60 [trad. it. *L'ideologia tedesca*, a cura di F. Codino, Roma, Editori Riuniti, 1967², pp. 21-22].

15 K. Marx, *Principes d'une critique de l'Economie politique*, in Id., *Œuvres. Économie*, Paris, Gallimard, 1968, vol. II, p. 260 [trad. it. *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica (Grundrisse)*, a cura di G. Backhaus, Torino, Einaudi, 1976, vol. I, p. 377].

16 Cfr. M. Weber, *Wirtschaft* cit., vol. II, p. 893 e vol. I, p. 368: «La sorte del contadino è così fortemente legata alla natura, così dipendente dai processi organici e dagli eventi naturali, e anche dal punto di vista economico così poco incline ad una sistemazione razionale»; K. Marx, *Le Capital*, II, 2^e section, ch. VIII, in Id., *Œuvres. Économie* cit., vol. II, p. 655 (struttura temporale dell'attività produttiva e impossibilità di previsione); *ibid.*, III, 5^e section, ch. XIX, p. 1273 (incertezza e contingenze) [trad. it. *Il Capitale*, II, 2^a sezione, cap. XIII, a cura di R. Panzieri, Torino, Einaudi, 1975, vol. III, p. 287 sgg.; *ibid.*, III, 5^a sezione, cap. xxxvi, vol. V, pp. 811-835].

17 M. Weber, *Wirtschaft* cit., vol. II, p. 893 [trad. it., vol. II, pp. 504-505; corsivo di Bourdieu].

18 *Ivi*, vol. II, p. 894 [trad. it., vol. II, pp. 505-506].

19 *Ivi*, vol. I, p. 332 [trad. it., vol. I, p. 429].

20 P. Radin, *Primitive Religion, its Nature and Origine*, New York, Dover Publications, 1957, 1^a ed. 1937.

21 Cfr. A.W.H. Adkins, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford, Clarendon Press, 1960 (si veda in particolare il cap. V) e soprattutto E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Boston, Beacon Press, 1957, 1^a ed. 1951 [trad. it. *I Greci e l'irrazionale*, a cura di V. Vacca De Bosis, Firenze, La Nuova Italia, 1959].

22 M. Weber, *Wirtschaft* cit., vol. I, p. 323 [trad. it., vol. I, p. 418].

23 Per quanto netta possa essere la separazione tra gli specialisti e i profani, il campo religioso si distingue dal campo intellettuale propriamente detto per il fatto che esso non può mai consacrarsi totalmente ed esclusivamente a una produzione esoterica, ossia destinata ai soli produttori, e che deve sempre sacrificare alle esigenze dei laici: «L'aedo conosce sì la lingua degli dèi "che sempre sono", e non ne rivela che qualche parola, ma è obbligato a tradurre per gli uomini che lo ascoltano e a conformarsi all'uso» (J. Bollack, *Empédocle. 1: Introduction à l'ancienne physique*, Éditions de Minuit, Paris 1965, p. 286).

24 Bisogna leggere tutto il capitolo intitolato «La transposition» (*ibid.*, pp. 277-310) dove Jean Bollack trae i principi dell'interpretazione e della reinterpretazione cui Empedocle sottopone i testi omerici e che potrebbero in tutta probabilità caratterizzare il rapporto che ogni tradizione colta intrattiene con la sua eredità: «È nella variazione che si manifestava meglio e più visibilmente il potere che si aveva sulla lingua» (p. 284). «Dal gioco linguistico fino alla complessa ripetizione di gruppi interi [di parole], la creazione verbale poggia in primo luogo sui dati della memoria [...]. La variazione è tanto più dotta quanto più è infima e lascia trasparire il testo imitato» (p. 285). Sulla funzione dell'«etimologia sacra» e del «gioco di parole», nonché sulla ricerca di un modo di espressione «polifonico» presso gli antichi scribi egizi, si può consultare anche l'opera di Serge Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Egypte*, Paris, Seuil, 1957, pp. 123-133.

25 Durkheim definiva le categorie sociali del pensiero come dei «sapienti strumenti di pensiero che i gruppi umani hanno faticosamente costruito nel corso dei secoli, e in cui hanno accumulato la parte migliore del loro capitale intellettuale». Commentava poi in nota: «Per questo motivo è legittimo considerare le categorie come strumenti, perché lo strumento è da parte sua un *capitale materiale accumulato*. D'altronde c'è una stretta parentela fra le tre nozioni di strumento, categoria e istituzione» (E. Durkheim, *Formes* cit., pp. 27

e n. 1 [trad. it., pp. 21-22 e n. 1; corsivo di Bourdieu]).

26 Per una critica di questa illusione, si veda L. Boltanski, *Prime éducation et morale de classe*, Paris, Mouton, 1969 [trad. it. *Puericultura e morale di classe*, a cura di C. Marconi, Rimini, Guaraldi, 1972].

27 E. Durkheim, *Formes cit.*, p. 7 [trad. it., p. 7; corsivo di Bourdieu].

28 Ivi, pp. 62-63 [trad. it., p. 48; corsivo di Bourdieu]. Durkheim notava tuttavia, qualche pagina prima, come una qualche forma di divisione del lavoro religioso, per rudimentale che sia, la si possa riscontrare dappertutto: «È senza dubbio raro che ogni cerimonia non abbia il suo direttore al momento in cui è celebrata; anche nelle società più grossolanamente organizzate vi sono uomini che l'importanza del rango sociale designa a esercitare un'influenza direttiva sulla vita religiosa (per esempio i capi dei gruppi locali in alcune società australiane). Ma questa attribuzione di funzioni è ancora molto vaga» (*ibid.*, p. 61, n. 1) [trad. it., p. 46, n. 4].

29 E probabilmente, in modo più o meno indistinto, di ogni etnologo che abbia un interesse professionale a ricusare la tesi di Marx secondo la quale le forme più complesse della vita sociale racchiudono il principio di comprensione delle più rudimentali («L'anatomia dell'uomo è la chiave per l'autonomia della scimmia.»).

30 Si può consultare al riguardo il resoconto del dibattito tra Claude Lévi-Strauss e Paul Ricoeur («Esprit», nov. 1963, pp. 628-653), da cui si evince chiaramente come la questione della specificità delle produzioni del sacerdozio sia elusa sia dal filosofo, preoccupato di salvare l'irriducibilità della tradizione biblica (A), sia dall'etnologo che, benché riconosca esplicitamente il *lavoro religioso degli specialisti* (B), lo elimina dalla sua analisi: (A) «per quanto mi riguarda mi colpisce il fatto che tutti gli esempi siano tratti dall'area geografica che è stata quella del cosiddetto totemismo, e mai dal pensiero semitico, preellenico o indoeuropeo [.]. Mi domando se il fondo mitico in cui ci radichiamo - fondo semitico (egiziano, babilonese, aramaico, ebraico), fondo proto-ellenico, fondo indoeuropeo - si presti così facilmente alla stessa operazione o meglio, [...] vi si presta senz'altro, ma lo fa senza riserve?» (p. 607). (B) «L'Antico Testamento, che certamente opera con dei materiali mitici, li recupera in funzione di un fine altro da quello originario. I redattori nell'interpretarli li hanno indubbiamente deformati; questi miti sono dunque stati sottoposti, come molto bene dice il signor Ricoeur, a un'operazione intellettuale. Bisognerebbe cominciare da un lavoro preliminare, che si proponga di rinvenire il residuo mitologico e arcaico soggiacente alla letteratura biblica, cosa che evidentemente può soltanto essere opera di uno specialista» (p. 631). «Di miti storicizzati il mondo ce ne fa conoscere molti; è del tutto sorprendente, per esempio, che la mitologia degli Indiani Zuni del sud-ovest degli Stati Uniti sia stata "storicizzata" [...] da alcuni teologi indigeni in un modo paragonabile a quello con cui altri teologi hanno agito a partire dai miti degli antenati di Israele (p. 636)».

31 M. Weber, *Wirtschaft*, cit., vol. I, p. 335 [trad. it., vol. I, p. 432].

32 Id., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, Mohr, 1920, vol. I, pp. 276-536 [trad. it. *Sociologia della religione*, a cura di P. Rossi, Milano, Edizioni di Comunità, 1982, vol. II, pp. 45-313].

33 Probabilmente non c'è formazione sociale che, per quanto modesto sia lo sviluppo del suo apparato religioso, ignori quell'opposizione che Durkheim,

sulla scia di Robertson Smith, stabiliva tra la religione istituzionalmente stabilita, espressione patente e legittima delle credenze e dei valori comuni del gruppo, e la magia quale insieme di credenze e di pratiche caratteristiche di gruppi o categorie dominate (come le donne) oppure occupanti posizioni sociali strutturalmente ambigue (come il fabbro o la donna anziana nelle società berbere).

34 M. Weber, *Wirtschaft* cit., vol. I, pp. 368-369 [trad. it., vol. I, pp. 471-473].

35 E. Durkheim, *Formes*, cit., pp. 59-60 [trad. it., p. 46].

36 P. Radin, *Primitive Religion*, cit., pp. 182-183.

37 R. Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, New York, Charles Scribner's Sons, 1932, p. 62 [trad. it. *Uomo morale e società immorale*, a cura di R. Ronza, Milano, Jaca Book, 1968, p. 50].

38 M. Weber, *Wirtschaft*, cit., vol. I, p. 371 [trad. it., vol. I, p. 475].

39 Questo spiega perché il tentativo di Max Weber di caratterizzare le grandi religioni universali tramite i gruppi professionali o le classi che hanno svolto una parte determinante nella loro propagazione ha soprattutto un valore suggestivo, nella misura in cui indica la nota caratteristica di ciascuno dei grandi messaggi originali: «Se vogliamo ora designare con una parola le fasce che furono rappresentanti e propagatrici delle cosiddette religioni universali, possiamo riferirci per il confucianesimo al burocrate ordinatore del mondo, per l'induismo al mago ordinatore del mondo, per il buddismo al monaco mendicante percorsore del mondo, per l'islam al guerriero conquistatore del mondo, per l'ebraismo al commerciante nomade, e per il cristianesimo al lavoratore di bottega nomade. E tutti non già come esponenti di una professione o di "interessi di classe" materiali, ma come *portatori ideologici* (*ideologische Träger*) di una qualche etica o di una dottrina di salvezza *in felice accordo con la loro posizione sociale*» (M. Weber, *Wirtschaft* cit., vol. I, pp. 400-401) [trad. it., vol. I, p. 511; corsivo di Bourdieu].

40 E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, in *Gesammelte Schriften von E. Troeltsch*, Tübingen, Mohr, 1923-25, vol. I [trad. it. *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, a cura di G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia, 1960, 2 voll.].

41 L. Finkelstein, *The Pharisees: The Sociological Background of their Faith*, New York, Harper & Bros., 1949, 2 voll.

42 Cfr. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie* cit., capp. IX e X, pp. 183-226 [trad. it., pp. 189-230].

43 Sarà sufficiente riportare qui sotto la preghiera che una comunità indigena del Punjab, rinomata per la sua devozione, rivolge al suo santo patrono: «Un uomo affamato non può praticare il tuo culto / Riprenditi il tuo rosario. / Non ti chiedo che la polvere dai piedi del Santo. / Fa' che io non abbia debiti. / Ti chiedo due *seer* di farina, / Un quarto di *seer* di burro e di sale. / Ti chiedo la metà di un *seer* di *dhal*, / Che mi sfamerà due volte al giorno. / Ti chiedo un letto con quattro gambe, / Un cuscino e un materasso. / Ti chiedo un perizoma per me / E allora il tuo schiavo ti servirà con devozione. / Non sono mai stato avido. / Non amo nient'altro che il tuo nome» (P. Radin, *Primitive Religion* cit., pp. 305-306)

44 «Quesalid non è diventato un grande stregone perché guariva i suoi malati, egli guariva i suoi malati perché era diventato un grande stregone» (C. Lévi-Strauss, *Anthropologie*, cit., p. 198) [trad. it., p. 203]. Per figurarsi meglio

questa dialettica, bisognerebbe analizzare i rapporti oggettivi e le interazioni che, *grosso modo* [in italiano nel testo] dopo Duchamp, legano il pittore al suo pubblico, e che oggi trovano la loro forma archetipica tra i partigiani dell'arte povera o dell'arte concettuale, portati a «vendere» la loro convinzione o la loro sincerità come unica ed estrema garanzia della loro pretesa a sancire l'appartenenza di un oggetto qualunque alla classe delle opere d'arte; oppure, che poi in fondo è lo stesso, a reclamare il monopolio della produzione artistica per il solo fatto di produrre *da artisti*, cioè *pensandosi e dichiarandosi artisti, un oggetto deliberatamente qualunque e che chiunque potrebbe produrre*.

45 [Il gioco di parole francese, *droites / de droite*, non è riproducibile in italiano].

46 Si pensi a quel tale profeta di cui parla Evans-Pritchard, che viveva nella boscaglia nutrendosi di escrementi umani e animali e che correva su e giù per la sua stalla, o a quell'altro che passava tutto il giorno a gridare dall'alto della piramide di terra e di rottami che lui stesso aveva eretto (E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1956, pp. 305-307). Analogamente, ne *Il giudaismo antico*, Max Weber descrive i profeti biblici scendere in strada a coprire gli alti notabili del giudaismo di invettive personali, minacce e insulti, esibendo tutti i segni della più forsennata passione. Vari stati patologici precedevano questi momenti di alta ispirazione: Ezechiele si colpiva i fianchi e pestava i piedi per terra; a seguito di una delle sue visioni, rimase paralizzato per sette giorni; si sentiva fluttuare in aria. Geremia si comportava come un ubriaco. Molti profeti sperimentavano delle allucinazioni visive e uditive: cadevano in stati di ipnosi e si lanciavano in discorsi sfrenati.

47 In merito alla distinzione tra il livello delle interazioni (dove si situa l'analisi weberiana delle relazioni tra gli specialisti) e il livello della struttura delle relazioni oggettive, si veda P. Bourdieu, *Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber*, in «Archives européennes de Sociologie», 12 (1971), pp. 3-21.

48 M. Weber, *Wirtschaft*, cit., vol. I, pp. 181 e 347 [trad. it., vol. I, pp. 241 e 447].

49 E. Delaruelle, *Dévotion populaire et hérésie au Moyen Âge*, in J. Le Goff (a cura di), *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle, XI^e-XV^{ff}e siècles*, Paris-La Haye, Mouton, 1968, p. 152.

50 Cfr. H. Grundmann, *Hérésies savantes et hérésies populaires au Moyen Âge*, in J. Le Goff (a cura di), *Hérésies* cit., pp. 209-210 e 218.

51 Greenslade ha colto bene il peso determinante assunto dalle «dispute liturgiche» negli scismi della Chiesa primitiva (cfr. S.L. Greenslade, *Schism in the Early Church*, New York, Harper & Bros., 1953, pp. 37-124). Tra i fattori che spiegano l'apparizione delle eresie bisogna annoverare alcune caratteristiche strutturali della burocrazia sacerdotale e in particolare la sua più o meno spiccata capacità di riformarsi, oppure di accogliere e accettare nel suo seno gruppi di riformatori: è possibile pertanto identificare, nella storia medievale della Chiesa cristiana, dei periodi durante i quali le tendenze «eretiche» possono dirsi realizzate nel momento stesso in cui si annullano nella creazione di nuovi ordini religiosi (il che si verifica grosso modo fino all'inizio del tredicesimo secolo) e dei periodi in cui queste tendenze non possono che assumere la forma del rifiuto esplicito dell'ordine ecclesiastico in conseguenza dell'interdizione a fondare nuovi ordini (cfr. G. Leff, *Hérésies*

savantes et hérésies populaires dans le Bas Moyen Âge, in J. Le Goff, *Hérésies*, cit., pp. 220-221). Sviluppando una suggestione di Jacques Le Goff (*ibid.*, p. 144), ci si può chiedere se esista una relazione tra le variazioni nella frequenza delle eresie ed alcuni fenomeni morfologici quali le variazioni di volume del corpo dei chierici e della connessa capacità della Chiesa di digerire le eresie offrendo loro un'evasione mistica nel suo stesso seno.

52 L. Kolakowski, *Chrétiens sans église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e e siècle*, Paris, Gallimard, 1969, p. 306.

53 La contestazione della gerarchia stabilita, che, con il montanismo, si spinge sino al rifiuto del principio stesso di ordine e di autorità, ispira nelle eresie della Chiesa primitiva dei temi ideologici del tutto analoghi a quelli delle eresie medievali (cfr. S.L. Greenslade, *Schism* cit.).

54 M. Weber, *Economia*, cit., vol. I, p. 421 [qui Bourdieu sembra citare direttamente l'edizione italiana].

55 Cfr. P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970 3, pp. 101-103.

56 [In italiano nel testo].

57 Cfr. J. Le Goff, *Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne*, in L. Bergeron (a cura di), *Niveaux de culture et groupes sociaux*, Paris, Mouton, 1967, pp. 21-32.

58 Cfr. P. Bourdieu, *Sociologie* cit.

59 M. Weber, *Wirtschaft*, cit., vol. I, p. 361 [trad. it., vol. I, p. 463].

60 *Ivi*, p. 362 [trad. it., p. 465].

61 *Ivi*, p. 366 [trad. it., p. 469].

62 P. Radin, *Primitive Religion* cit., p. 19.

63 *Ivi*, p. 37.

64 «Il sistema sociale è in pratica trasferito sul piano della mistica, dove funziona come un sistema di valori sociali posto al riparo da ogni critica e da ogni revisione» (M.J. Fortes - E. Evans-Pritchard, *African Political Systems*, London, Oxford University Press, 1940, p. 16).

65 E. Durkheim, *Formes*, cit., p. 24, n. 1 [trad. it., p. 19, n. 1].

66 M. Weber, *Economia*, cit., p. 442 [qui Bourdieu sembra citare direttamente l'edizione italiana].

67 M. Mauss, *Œuvres*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, vol. III, pp. 333-334.

68 W.D. Wallis Messiahs. *Their Role in Civilisation*, Washington, American Council of Public Affairs, 1943, p. 182.

69 E. Evans-Pritchard, *Nuer*, cit., p. 45.

70 C. Vasoli, *Une secte hérétique florentine à la fin du XV^e siècle, les «oints»*, in J. Le Goff (a cura di), *Hérésies*, cit., p. 259.

71 G. Dumézil, *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris, Gallimard, 1948, pp. 39-40 [corsivo di Bourdieu].

72 [In realtà si tratta di una svista di Bourdieu, perché Dumézil qui si riferisce ai gandharva].

73 *Ivi*, p. 45.

74 *Ivi*, p. 47.

75 *Ivi*, p. 52.

76 *Ivi*, p. 53.

77 K. Marx, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Éditions Sociales, 1968, p. 60 [trad. it., *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, a cura di P. Togliatti, Roma,

Editori Riuniti, 1964, pp. 44-45].